ISSN 1112-5020
***

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

10
2010

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem

N° 10, Septembre 2010

© Annales du patrimoine, Université de Mostaganem
(Algérie)

Comité éditorial

***

Directeur de la revue

Mohammed Abbassa

(Responsable de la rédaction)

Comité consultatif

Larbi Djeradi (Algérie)

Slimane Achrati (Algérie)

Abdelkader Henni (Algérie)

Edgard Weber (France)

Zacharias Siaflékis (Grèce)

Mohamed Kada (Algérie)

Mohamed Tehrichi (Algérie)

Abdelkader Fidouh (Bahreïn)

Hadj Dahmane (France)

Amal Tahar Nusair (Jordanie)

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n’engagent que leurs auteurs.

ISSN 1112-5020

Sommaire

Théorie de l'évolutionnisme chez Al Ghazali Dr Alphousseyni Cissé	7
L'expérience mystique de Mohammed Ibn Yousouf al Sanousi Khassim Diakhaté	17
De l'Isnad à la phraséologie l'évolution d'un concept Dr Chokri Mimouni	33
La noblesse orientale musulmane les Chorfas du Maghreb Nadjat Mouadih	45

Revue Annales du patrimoine, N° 10, 2010, pp. 7 - 15
ISSN 1112-5020

Théorie de l'évolutionnisme chez Al Ghazali

Dr Alphousseyni Cissé
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Si pour Darwin il existe indéniablement une lutte ou loi de la jungle chez tous les êtres vivants pour la survie de l'espèce dans la nature, Al-Ghazali au contraire, considère que chaque être inférieur dans l'échelle de l'existence a besoin d'être assimilé par un autre être qui lui est supérieur en degré pour atteindre sa perfection, et cela depuis la plante jusqu'aux anges eux-mêmes qui ne se tournent ainsi que vers Dieu qui est la limite de toute chose selon le Coran.

Mots-clés :

Dieu, Islam, al Ghazali, Darwin, évolutionnisme.

Theory of evolutionism by Al Ghazali

Dr Alphousseyni Cissé
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

If for Darwin there is undeniably a struggle or law of the jungle among all living beings for the survival of the species in nature, Al-Ghazali on the contrary, considers that each being lower in the scale of existence needs to be assimilated by another being who is superior to him in degree to reach his perfection, and this from the plant to the angels themselves who only turn to God who is the limit of everything according to the Quran.

Keywords:

God, Islam, al Ghazali, Darwin, evolutionism.

Concernant la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature Darwin souligne : "Nous contemplons la nature brillante de beauté et de bonheur, et nous remarquons souvent une surabondance d'alimentation ; mais nous ne voyons pas, ou nous oublions, que les oiseaux, qui chantent perchés nonchalamment sur une branche, se nourrissent principalement d'insectes ou de graines, et que, ce faisant, ils détruisent continuellement des êtres vivants. Nous oublions que des oiseaux

Publié le : 15/9/2010
cissedlm@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2010

carnassiers ou des bêtes de proie sont aux aguets pour détruire des quantités considérables de ces charmants chanteurs, et pour dévorer leurs œufs ou leurs petits ; nous ne nous rappelons pas toujours que, s'il y a en certains moments surabondance d'alimentation, il n'en est pas de même pendant toutes les saisons de chaque année"[1].

Or selon Al-Ghazali, cette réalité que l'on traduit communément par loi de la jungle n'en est pas une, vu la sagesse et la justice divines dans le règne de l'univers où Dieu (le Très-Haut) a mis chaque chose à la place qui lui convenait en la faisant tendre vers sa perfection, par une assimilation, des créatures moins parfaites par celles qui leurs sont supérieures. Voici ce qu'il dit à cet effet : La perfection (kamal) de la plante consiste en ce qu'elle soit un aliment pour celui qui est au-dessus d'elle en rang à savoir l'animal, c'est en cela qu'il y a sa subsistance plutôt que de se reproduire en donnant un élément qui lui est semblable ; en effet telle est sa perfection. Or il en va de même pour les animaux égorgés (al-hayawanat al-madhbuha) par rapport à l'homme, et celui-ci par rapport aux Anges dans les jardins d'Eden ainsi que le Très-Haut dit : "De chaque porte, les Anges entrent auprès d'eux" (Coran, s : 13, v : 23).

Quant au fait que certains animaux sauvages servent de nourriture aux bêtes féroces, en effet ces dernières mêmes renferment des vertus et des utilités puissantes que connaissent bien les gouvernants (arbab as-siyasa) et les médecins.

L'exemple de quiconque s'étonne du fait que ces choses soient ordonnées d'une manière totale selon la nécessité de la détermination du Tout Puissant et Sage est pareil à l'aveugle qui entre dans une maison et bute contre les meubles placés dans la cour de la maison, puis dit aux habitants de la maison : "qu'est-ce qui vous a fait perdre la tête ? Pourquoi ne remettez-vous pas ces meubles à leurs places ? Pourquoi les laissez-vous sur la voie ?". On lui répond : "Certes ils sont à leurs places toutefois le problème vient de la cécité".

C'est également le cas de celui qui est atteint par l'anosmie, qui ne peut pas sentir les odeurs ; par conséquent il blâme celui qui a placé devant lui des plantes et des fruits très odoriférants puis dit : "Cela ne fait qu'encombrer le lieu seulement". On lui répond : "Le bois d'aloès renferme une vertu en dehors du fait de servir de combustible, toutefois ce qui empêche de la percevoir est l'anosmie"(2).

Lorsque Darwin dit que s'il y a surabondance d'alimentation pendant certains moments il y a un manque pendant d'autres, nous pouvons dire que selon Al-Ghazali, ainsi que nous l'avons vu plus haut la perfection de l'homme ne consiste pas pour lui de manger, de boire et de s'accoupler mais de revêtir le caractère des Anges qui n'ont nul besoin de manger, de boire ni de s'accoupler ; bien mieux l'homme doit chercher à revêtir le caractère de Dieu Lui-même selon un hadith. C'est la cause pour laquelle ceux qui se rapprochent des Anges par leurs caractères Dieu (le Très-Haut) dit que ces derniers entrent auprès d'eux par chaque porte. Ainsi que cela est confirmé au sujet de Joseph (que la paix soit sur lui) : "Ce n'est qu'un Ange noble !" (Coran, s : 12, v : 31)(3).

Al-Ghazali dit à ce propos même dans le commentaire de la Fatiha : "Donc nous t'indiquons une précision... Nous disons par conséquent que cette sourate est le prologue du Coran et la clé du paradis. En effet, il est la clé car les portes du paradis sont au nombre de huit, or le sens du prologue revient à huit. En effet, sache d'une manière décisive que chacune des classes y est une clé de l'une des portes du paradis que témoignent les traditions prophétiques (al-akhbar), et si tu es incapable de réunir dans ton cœur la foi et l'attestation de cela et que tu y cherches leur correspondance matérielle, laisse de côté ce que tu comprends par le sens obvie du paradis. Car tu sais que chaque classe ouvre une porte des jardins de la gnose (al-mârifa) de même que nous l'avons montré à propos des prodiges de la miséricorde de Dieu (le Très-Haut) et des merveilles de son art ainsi de suite. Ne

pense pas que l'esprit du gnostique en fait d'épanouissement dans les parterres de verdures (riyad) et leurs jardins est moindre que l'esprit de celui qui entre dans un paradis (al-djenna) qu'il connaît et où il assouvit la passion de son ventre et de son sexe. Comment donc ils peuvent être égaux. Au contraire on ne doit pas nier qu'il y ait parmi les gnostiques celui dont le désir concernant l'ouverture des portes des gnoses afin qu'il y contemple le royaume du ciel et de la terre ainsi que la magnificence de leur Créateur, et leur Souverain est plus grand que son désir du sexe, de la nourriture et du vêtement.

Comment ce désir ne serait-il pas plus grand et plus fort chez le gnostique perspicace alors que c'est la ressemblance avec les Anges au paradis élevé (al-firdaws l-âla), dans la mesure où les Anges n'ont pas besoin de nourriture, de boisson, d'accouplement et d'habillement. Peut-être que la jouissance des bêtes en fait de nourriture, de boisson et d'accouplement dépasse celle de l'homme. Par conséquent, si tu vois que la ressemblance avec les bêtes et leur jouissance méritent mieux d'être recherchées que la rivalité avec les Anges dans leur joie et leur allégresse par la contemplation de la magnificence de la présence de la seigneurie, donc combien sont grandes ta sottise, ton ignorance et ta bêtise. Et combien sont grossiers ton ambition et ton rang selon le degré de ton désir.

Quant au gnostique lorsqu'il s'ouvre pour lui les huit portes du paradis de la gnose et qu'il y séjourne il ne se tourne pas du tout vers le paradis des sots. En effet, la plupart des gens du paradis sont des sots, tandis que les bienheureux (al-îlliyyun) sont les gens doués d'intelligence (dhawi l-albab), tel que le rapporte la tradition prophétique. Toi également, ô toi qui te contentes des jouissances, et qui es loquace et obsédé sexuel comme une bête, ne nie pas que les degrés des paradis ne peuvent s'obtenir que par les arts des gnoses. En effet si les parterres de verdures des gnoses ne méritent pas d'être appelés paradis, ils méritent cependant d'acquérir par eux le paradis. Par conséquent ils sont

les clés du paradis. Donc ne nie pas le fait que le prologue soit les clés de toutes les portes du paradis"(4).

Les Anges également nous dit l'auteur ne se tournent que vers Dieu car c'est en cela que réside leur perfection étant donné que Dieu (le Très-Haut) est la limite de toutes choses ainsi qu'Il dit : "Et que tout aboutit, en vérité, vers ton Seigneur" (Coran, s : 53, v : 42)(5).

Par ailleurs lorsque Darwin dit : "La sélection naturelle a, selon moi, produit chez l'abeille d'inimitables facultés architecturales... les abeilles travaillent comme le feraient des maçons... Nous aurions ainsi un mur mince s'élevant peu à peu, mais toujours surmonté par un fort couronnement qui recouvrant partout les cellules à quelque degré d'avancement qu'elles soient parvenues permet aux abeilles de s'y cramponner et d'y ramper sans endommager les parois si délicates des cellules hexagonales"(6).

N'est-il pas étonnant de remarquer ici qu'al-Ghazali fait la même observation bien avant Darwin, mais encore plus détaillée que celle de ce dernier non seulement chez l'abeille mais chez d'autres insectes. En effet, toujours dans le commentaire de la Fatiha il écrit : Or la mention de la miséricorde après celle de l'univers et avant celle de : "le Roi du jour de la rétribution" contient deux immenses utilités de plus concernant l'excellence de l'effectivité de la miséricorde. L'une de celles-ci attire l'attention sur les créatures du Seigneur de l'Univers. En effet, Celui-ci a créé chacune d'elles selon la façon la plus parfaite de son espèce et la plus excellente, en outre lui a donné tout ce dont elle a besoin. En effet l'un des mondes qu'Il a créés est celui des bêtes (al-bahaim) dont les plus petites sont le moustique, la mouche, l'araignée et l'abeille. En effet, regarde le moustique comment Dieu a créé ses membres. Certes, Il a créé chez lui chaque membre qu'Il a créé chez l'éléphant jusqu'au point de le doter d'une trompe (khurtum) qui se prolonge à la limite de la tête. Ensuite, Dieu le conduit vers sa nourriture qui

consiste à sucer le sang de l'être humain. En effet, tu le vois y enfoncer sa trompe et de la sorte il suce à l'intérieur une nourriture. Dieu lui a également créé deux ailes afin qu'elles soient un moyen de fuite quand on cherche à le chasser. Regarde la mouche comment Dieu a créé ses membres, Il lui a créé deux yeux sans protection, sans paupières dans la mesure où sa tête ne peut pas supporter les paupières. En effet, celles-ci servent à essuyer la poussière qui y tombe. Regarde comment Dieu lui a créé, à la place des paupières, deux pattes de plus, en effet elle a, en dehors des quatre pattes, deux autres pattes de plus. Tu la vois lorsqu'elle se pose par terre, elle ne cesse de s'essuyer les yeux avec les deux pattes par lesquelles elle enlève la poussière.

Regarde l'araignée, dit-il comment Dieu lui a créé ses membres et lui a appris le métier de tissage, et comment Il lui a appris la façon de chasser sans ailes, dans la mesure où Il lui a créé une bave visqueuse dans laquelle elle s'enroule dans un coin en guettant le vol de la mouche à la proximité de celui-ci. En effet, elle se jette sur elle et l'enferme dans sa toile enduite de sa bave, et l'empêche de s'échapper jusqu'à ce qu'elle la mange ou la conserve. Regarde également comment l'araignée tisse sa toile, comment Dieu l'a guidée à la tisser selon une forme architecturale dans la disposition de la trame.

Regarde, dit-il encore, l'abeille et ses merveilles infinies qui consistent à réunir le miel et la cire. Nous allons te montrer sa qualité d'architecte concernant la construction de sa ruche. En effet, elle est construite selon la forme hexagonale afin que le lieu ne soit pas étroit pour ses habitants, car ceux-ci se rassemblent dans un même coin malgré leur grand nombre, en effet, si les ruches étaient conçues de manière circulaire il resterait à l'extérieur des coins arrondis un espace vide. Certes, les cercles ne permettent pas de se serrer les uns contre les autres, de même que les autres formes. Quant aux figures carrées, elles permettent de se serrer les uns contre les autres, mais la forme de l'abeille tend vers le rond donc il resterait à

l'intérieur de la ruche des espaces vides de même qu'il reste dans la forme circulaire, à l'extérieur de la ruche des espaces vides.

Par conséquent, il n'y a pas de forme plus proche de la forme circulaire qui permet de se serrer les uns contre les autres en dehors de la forme hexagonale. Cela se comprend par la preuve architecturale. Regarde donc comment Dieu a guidé l'abeille vers la particularité de cette forme d'habitat. Certes, cela n'est qu'un petit exemple des merveilles de la création de Dieu, de Sa bonté et de Sa miséricorde pour Ses créatures. En effet, ce qui est plus bas permet de comprendre ce qui est plus élevé. Or ces merveilles ne sauraient être toutes comprises même dans une longue vie ; je veux dire ce qui s'y dévoile aux hommes, en effet, c'est infime par rapport à ce qui ne s'y dévoile pas et dont la connaissance est réservée à Dieu et aux Anges. Il se peut que l'on trouve les allusions de ce genre dans "Le livre de la gratitude et de l'amour". Cherche le donc si tu en es digne, sinon ferme les yeux à l'égard des prodiges de la miséricorde, et n'y réfléchis pas, n'applique pas ta pensée dans les domaines de la connaissance de la création divine, ne t'en réjouis pas. Adonne-toi aux poèmes d'al-Moutanabby, aux expressions de la grammaire chez Sibawayh, aux branches d'Ibn al-Haddad en matière des cas exceptionnels de divorce et aux ruses dans la controverse en (kalam).

En effet, cela te convient mieux, car ton rang est à la mesure de ton ambition "Et mon conseil ne vous profiterait pas, au cas où je voulais vous conseiller et que Dieu veuille vous égarer" (Coran, s : 11, v : 34), en effet : "ce que Dieu accorde en miséricorde aux gens, il n'est personne à pouvoir le retenir. Et ce qu'Il retient, il n'est personne à le relâcher après Lui". (Coran, s : 35, v : 2)[(7)].

Cela sans doute s'adresse entre autres à Darwin qui ne croit même pas que Dieu (le Très-Haut) soit le Créateur de toutes ces merveilles et de l'homme lui-même, en effet il dit dans sa

conclusion : "J'entrevois dans un avenir éloigné des routes ouvertes à des recherches encore bien plus importantes. La psychologie sera solidement établie sur la base si bien définie déjà par M. Herbert Spencer, c'est-à-dire sur l'acquisition nécessairement graduelle de toutes les facultés et de toutes les aptitudes mentales, ce qui jettera une lumière sur l'origine de l'homme et sur son histoire"[(8)].

En conclusion nous voyons de manière évidente, la différence fondamentale entre la théorie de la sélection naturelle chez Darwin et la théorie de l'évolutionnisme chez Al-Ghazali ; tout en étant tous les deux, dans ce cas, de vrais naturalistes. Al-Ghazali rejette toute sélection naturelle dans la mesure où l'évolution ou la perfection de tout être vivant dépend d'un autre être qui lui est supérieur en degré dans l'échelle de l'existence, et qu'il n'existe pas par conséquent de lutte pour l'existence dans le sens d'une loi de la jungle comme le pense Darwin. Car "Il (Dieu) a lié les causes et les causés, or cela renferme un secret et une sagesse que Seul Dieu (le Très-Haut) et ceux qui sont enracinés dans la science (ar-rasikhun fi l-îlm) connaissent"[(9)].

En plus dit-il nul ne doit compter sur ses propres forces[(10)] dans la mesure où Dieu (le Très-Haut) gouverne toutes choses dans Son omniscience et Sa sagesse grâce à ces causes ou lois qu'Il a établies de toute éternité[(11)], et qui ont sans doute fait dire à Einstein : "Ce qui m'est incompréhensible c'est que le monde soit compréhensible".

Certes Al-Ghazali dit précisément à cet effet : "Il n'existe dans l'univers aucune chose étrange posant problème sans qu'elle renferme la clé de sa solution"[(12)].

Notes :

1 - Charles Darwin : L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature, Traduit de l'anglais par Edmond Barbier, Préface de Colette Guillaumin, Editions la découverte, Paris 1989,

p. 108.

2 - Al-Ghazali : Al-madnun bih âla ghayr ahlih, in madjmu'a rasail, Dar al-kutub al-îlmiyya, Beyrouth 1986, p. 136.

3 - Al-Ghazali : Mizan al-âmal, Dar al-maârif, 1ere édition, le Caire 1964, p. 210.

4 - Al-Ghazali : Djawahir al-qurân wa duraruh, Dar al-afaq al-djadida, 1ere édition, Beyrouth 1983, pp. 43-44. Voir également, Alphoussyni Cissé : Le commentaire de Fakhr ed-Din ar-Razi sur la Fatiha, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2007, pp. 517-524.

5 - Al-Ghazali : Al-madnun bih âla ghayr ahlih, p. 123.

6 - Charles Darwin : op. cit., pp. 342-345.

7 - Al-Ghazali : op. cit.

8 - Charles Darwin : op. cit., p. 618.

9 - Al-Ghazali : Al-madnun, pp. 135-136.

10 - Al-Ghazali : Djawahir al-qurân wa duraruh.

11 - Al-Ghazali : Al-maqsad al-asna fi sharh maâni asmai llah al-husna, Dar ibn Hazm, 1ere édition, Beyrouth 2003, pp. 92-101.

12 - Al-Ghazali : Mîradj as-salikin, in Madjmuâ rasail, p. 95.

Références :

1 - Al-Ghazali, Abu Hāmid: Al-madnun bih âla ghayr ahlih, in madjmu'a rasail, Dar al-kutub al-îlmiyya, Beyrouth 1986.

2 - Al-Ghazali, Abu Hāmid: Djawahir al-qurân wa duraruh, Dar al-afāq al-djadida, 1ere édition, Beyrouth 1983.

3 - Al-Ghazali: Al-maqsad al-asna fi sharh maâni asmai llah al-husna, Dar ibn Hazm, 1ere édition, Beyrouth 2003.

4 - Al-Ghazali: Mizan al-âmal, Dar al-maârif, 1ere édition, le Caire 1964.

5 - Cissé, Alphoussyni : Le commentaire de Fakhr ed-Din ar-Razi sur la Fatiha, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2007.

6 - Darwin, Charles : L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature, Traduit de l'anglais par Edmond Barbier, Préface de Colette Guillaumin, Editions la découverte, Paris 1989.

Revue Annales du patrimoine, N° 10, 2010, pp. 17 - 31
ISSN 1112-5020

L'expérience mystique de Mohammed Ibn Yousouf al Sanousi

Khassim Diakhaté
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Le présent travail tente d'étudier et d'expliquer l'expérience mystique de Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi, éminent érudit algérien du 15e siècle. Cet enseignant émérite et auteur de plusieurs ouvrages portant sur divers domaines fut initié au soufisme après la fin de ses études supérieures. Il est devenu, dans une durée relativement courte, l'une des plus importantes figures soufies dans le Maghreb central. La démarche de cette étude consiste à analyser à la fois les écrits mystiques d'Al-Sanousi et ceux que ses biographes lui ont consacrés et à mettre en lumière sa pensée et son expérience mystiques qui sont du reste très mal connues.

Mots-clés :

mysticisme, al Sanousi, Maghreb central, spiritualité, Islam.

The mystical experience of Mohammed Ibn Yousouf al Sanousi

Khassim Diakhaté
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

This work attempts to study and explain the mystical experience of Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi, a prominent 15th century Algerian scholar. This emeritus teacher and author of several books on various fields was introduced to Sufism after the end of his graduate studies. He became, in a relatively short period of time, one of the most important Sufi figures in the central Maghreb. The approach of this study consists in analyzing both the mystical writings of Al-Sanousi and those that his biographers have dedicated to him and to shed light on his mystical thought and experience, which are moreover very little known.

Keywords:

mysticism, al Sanousi, Central Maghreb, spirituality, Islam.

Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi (m. 895H-1490C) était

Publié le : 15/9/2010
khdiakhate@hotmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2010

une grande figure de l'école de théologie scolastique fondée par l'Imam al-Ashâri (m. 324H-936C). L'important succès des ouvrages qu'al-Sanousi a écrits dans le domaine de la théologie dialectique a vraisemblablement éclipsé la féconde expérience mystique que ses biographes lui attribuent. Al-Sanousi a vécu dans un espace où la tradition soufie gagnait du terrain. Tlemcen, sa ville natale, est à proximité du mausolée de Sidi Abou Madyan Shuâyb (m. 594H- 1197C), éminent pôle mystique exerçant une grande influence spirituelle sur la quasi-totalité des soufis maghrébins(1).

Né à Tlemcen, la capitale du Maghreb central d'alors, dans une famille de condition modeste, Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi apprit le Coran et les notions de base de l'Islam auprès de son père, maître d'école coranique de son état et épris d'ésotérisme musulman, avant de poursuivre sa formation chez plusieurs érudits de Tlemcen(2). Il vécut donc dans un environnement marqué par la tradition soufie avant de recevoir une véritable initiation mystique vers la fin de ses études.

Nous allons d'abord tenter de comprendre le contexte et la nature de son initiation aux faits mystiques avant d'examiner l'impact de son introduction dans le cercle restreint de la communauté soufie de sa région et d'analyser, enfin, ses pratiques et idées mystiques.

Notre démarche consistera à exploiter tous les documents qui nous sont accessibles sur ce sujet et nous accordons, notamment, une attention particulière à l'épître de Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi sur la question et à une hagiographie que l'un de ses plus proches disciples, en l'occurrence Mohammed al-Malali, lui consacra.

Notre objectif est d'éclairer la dimension mystique de la pensée de Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi. La présente étude s'intéresse, de ce fait, au rayonnement spirituel de Tlemcen, la localité dans laquelle Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi aurait reçu les notions de base sur le soufisme, aux conditions de son

initiation au mysticisme auprès d'un éminent saint d'Oran et à ses actes et réflexions mystiques.

1 - Le rayonnement spirituel de Tlemcen :

Il suffit de lire "Al-Boustane", traité hagiographique qu'Ibn Maryem a consacré aux saints de Tlemcen pour se rendre compte de l'importance du patrimoine mystique dont cette ville dispose. Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi entretenait, depuis qu'il était très jeune, des relations cordiales avec le plus éminent saint de Tlemcen d'alors, Sidi al-Hassan Ibn Makhlouf (m. 857H-1453C) qui était l'animateur principal de la vie spirituelle de cette ville mais qui dépendait tout de même de l'autorité mystique du très influent soufi d'Oran, Sidi Mohammed al-Houari (m. 843H-1439C). Il convient de souligner cependant que la généalogie spirituelle de ce dernier passe par Sidi Abou Madyan Shu'ayb mentionné plus haut et que le rayonnement spirituel émanant de l'axe Tlemcen-Oran conférait aux mystiques de ces deux villes d'importants rôles d'ordre spirituel, social et politique(3). Rappelons que Tlemcen, capitale du royaume de Banou Zayyan(4), était souvent vassale de l'Etat Hafside(5) ou l'Etat Mérinide, ses puissants voisins qui n'hésitaient pas à l'envahir pour rappeler son sultan à l'obéissance, à chaque fois qu'il manifestait le désir de s'émanciper de leur suzeraineté(6). Les sultans de Tlemcen sollicitaient régulièrement l'amitié et le concours de saints de cette localité.

Les rois de Tlemcen s'intéressaient aux mystiques qui y habitaient. Ils les courtisaient et avaient recours à eux lorsqu'ils se trouvaient en difficulté. Le comportement du sultan Ahmad, roi de Tlemcen dont le règne fut menacé par une attaque imminente du roi Hafside, Abou Faris (m. 837H-1434C), illustre à merveille ce genre de relation. Le sultan Ahmad alla voir le soufi Sidi al-Hassan Ibn Makhlouf afin de prendre son avis sur l'attitude qu'il devait adopter à l'égard des dangers qui guettaient son pays. Il lui répondit que, face à l'imminent envahissement de son royaume par le roi Hafside, il n'avait que les trois possibilités

suivantes : 1 - aller à la rencontre de l'ennemi quand il arrivera à la proximité de la ville, 2 - l'attendre et mener un combat contre lui dès qu'il entrera dans la ville, 3 - se diriger vers Andalousie et demander l'asile politique à son souverain. Et Sidi al-Hassan de lui conseiller de laisser tomber tout cela et d'écrire une lettre au pôle mystique d'Oran, Sidi Mohammed al-Houari, pour lui expliquer la situation. Il le rassura qu'il trouverait une solution satisfaisante auprès du saint d'Oran. Le roi Ahmed adressa une lettre dans ce sens au pôle mystique et reçut une réponse lui disant que le roi Hafside Abou Fâris n'envahira pas Tlemcen. Curieusement, le roi Hafside mourut en (837H-1434C) alors qu'il se dirigeait vers Tlemcen à la tête d'une expédition destinée à destituer son sultan(7).

Le décès du roi Hafside qui n'avait pas encore atteint Tlemcen confirma, d'après Ibn Maryem(8), la prédication du grand soufi d'Oran, Sidi Mohammed al-Houari. Soulignons que Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi, devenu grand érudit et mystique, était également traité avec déférence par les rois de Tlemcen de son époque(9). Abordons maintenant la question de ses maîtres spirituels.

2 - Les maîtres spirituels d'Ibn Yousouf al-Sanousi :

Al-Sanousi vivait effectivement dans un environnement marqué par la tradition mystique. C'est vers la fin de ses études supérieures touchant presque tous les domaines du savoir enseignés à l'époque qu'al-Sanousi se rendit à Oran afin de recevoir auprès du pôle mystique de cette localité une initiation à l'ésotérisme islamique(10).

Al-Sanousi arriva à Oran accompagné de son demi-frère Ali al-Talouti ; ils furent reçus par l'éminent soufi Sidi Ibrahim al-Tazi (m. 866H-1461C) qui leur donna ensuite un logement. Le premier acte rituel dont le novice Al-Sanousi fit l'objet consista à porter l'habit religieux appelé "khirqa" ; il s'agit d'un port symbolique corroborant l'appartenance de l'intéressé à une filiation spirituelle remontant au prophète de l'Islam(11). Sidi

Ibrahim al-Tazi inculqua ensuite à son aspirant des traditions mystiques comme, par exemple, les règles de l'hospitalité "al-diyafa", le fait de se donner la main "al-musafaha", le chevauchement "al-mushabaka" ; l'utilisation du chapelet "al-misbaha", l'invocation de Dieu "al-dhikr"(12). Il donna aussi à son nouveau disciple un poème contenant les principes directeurs du soufisme ainsi que des formules de prière en lui demandant de les utiliser fréquemment. Al-Malali rapporta que le séjour d'al-Sanousi chez son maître spirituel dura vingt-cinq jours pendant lesquels il apprit les arcanes de la tradition mystique et il mena, dès son retour à Tlemcen, une vie rythmée par l'enseignement arabo-islamique qu'il dispensait et ses pratiques spirituelles(13).

3 - Activités intellectuelles et pratiques spirituelles :

Nous savons qu'al-Sanousi avait fait de brillantes études religieuses et profanes et que sa vie quotidienne était divisée entre les activités professionnelles qu'il menait en tant qu'enseignant et imam d'une mosquée et ses pratiques spirituelles. Le succès de son enseignement et des livres qu'il composait dans différents domaines atteste de la pertinence de ses approches pédagogiques et de la force de son érudition(14).

En matière de théologie scolastique ashârite, Al-Sanousi était un redoutable polémiste et il soutenait une thèse ultra-rationaliste consistant à affirmer que, pour connaître Dieu et avoir une foi correcte en Lui, il est absolument nécessaire de recourir à la réflexion et au raisonnement(15). En revanche, il privilégiait, dans ses orientations mystiques, des procédés d'ordre empirique ; il pensait que les deux sources de connaissance ne sont pas en contradiction ; il les trouvait complémentaires et appelait à utiliser d'abord la raison pour connaitre Dieu rationnellement et à chercher ensuite à renforcer sa foi en Dieu par un procédé d'intuition. Al-Sanousi répliqua aux allégations selon lesquelles "l'exercice spirituel, le combat ésotérique et la purification intérieure constituent le seul moyen par lequel il est possible de connaître Dieu" : que ces pratiques

spirituelles sont absolument inutiles tant que celui qui s'y adonne n'a pas pu préalablement connaitre Dieu de façon rationnelle. Et Al-Sanousi d'ajouter que personne ne peut nier cependant que, à l'issue d'une connaissance de Dieu rationnellement acquise, lesdites pratiques peuvent contribuer à la consolider, à l'augmenter et à procurer à l'intéressé beaucoup de dons et grades spirituels[(16)].

Nous allons examiner les réflexions mystiques d'al-Sanousi concernant l'expression "Il n'y a point d'autre divinité qu'Allah" qui est considérée par la plupart des écoles théologiques musulmanes comme la clef de voûte de la foi en Dieu.

Le but d'invoquer, de répéter inlassablement l'expression "il n'y a point d'autre divinité qu'Allah" s'inscrit, selon Al-Sanousi, dans une démarche visant à adorer Allah et à obtenir sa récompense. La forme d'invocation la plus parfaite de cette expression transforme le cœur de celui qui s'y adonne en réceptacle des dons et conquêtes spirituelles en provenance du Seigneur. D'après Al-Sanousi, cette forme impose à celui qui s'y engage l'adoption d'une attitude très correcte et respectueuse vis-à-vis d'Allah[(17)]. Il précise que celui-là doit faire, en premier lieu, ses ablutions rituelles en portant des vêtements propres et en s'asseyant dans un endroit propre et isolé. Les meilleurs moments pour effectuer ce genre d'invocation se situent, selon lui, entre la prière de l'aurore "subh" et le lever du soleil et entre la prière du milieu d'après-midi "asr" et le coucher du soleil ; il est également possible de la faire durant la nuit, entre la prière nocturne "al-Isha" et celle de l'aurore. Pour commencer, Al-Sanousi recommande à l'aspirant de prononcer cent fois une formule expiatoire, "istighfar" afin de racheter ses péchés et de purifier son intérieur puis de formuler, au moins cinq cent fois des prières sur le prophète Mohammed, "al-salat âla al-nabi", en vue d'illuminer son intérieur et d'être prêt à recevoir les secrets que ces invocations vont lui procurer. Il doit prononcer ensuite des versets coraniques et d'autres invocations avant celle de

l'expression : "il n'y a point d'autre divinité qu'Allah" à laquelle il faut joindre la formule : "Mohammed est l'envoyé de Dieu, paix et salut sur lui"(18). La répétition inlassable desdites expressions et formules apporte, d'après Al-Sanousi, beaucoup de bénéfices mystiques à celui qui s'y adonne. Nous allons examiner la nature des bénéfices en question.

La répétition inlassable de cette expression conformément aux procédés recommandés par Al-Sanousi procure selon ce dernier, beaucoup de profits spirituels sous forme d'étapes mystiques "maqamat" que l'aspirant réalise ou de charismes "karamat" qu'il obtient. Al-Sanousi identifie et définit les étapes en question comme suit :

1 - l'ascétisme "al-Zuhd" qu'il définit comme une purification de son intérieur de sorte qu'il se désintéresse totalement de tout ce qui est périssable même s'il détient des biens licites, il les considère comme un simple prêt qu'il doit rendre un jour(19).

2 - l'abandon à Dieu "al-Tawakkul" : il s'agit de la confiance que son cœur a en Dieu, en tant que Garant "al-wakil" et Le Réel "al-haqq". Il est donc rassuré par cette confiance qu'il a en Celui qui est la cause première dont dépend tout. Ladite confiance n'est pas du tout en contradiction avec les activités qu'il mène pour satisfaire ses besoins car elles ne constituent, pour lui, qu'un moyen apparent sans aucune importance.

3 - La pudeur "al-haya'" qui consiste à glorifier Dieu, à répéter inlassablement Ses Noms et Attributs, à obéir à Ses ordres et à s'abstenir de Ses interdits et de se plaindre auprès des créatures impuissantes et dépendantes de Lui.

4 - La suffisance "al-ghina" : c'est la suffisance du cœur qui le met à l'abri des tentations liées aux causes ; il n'a ni de reproche ni de souhait concernant ce qui se passe, car il est convaincu que Le Créateur est l'unique cause de tout cela.

5 - La pauvreté "al-faqr" consiste à vider son cœur de tout désir d'obtenir de l'argent ou de le fructifier, car il doit être sûr qu'il n a pas besoin de cela et qu'il ne prononce à son égard ni éloge

ni reproche.
6 - L'altruisme "al-ithar" : cette disposition à servir et à se dévouer à quelqu'un demeure en conformité avec la loi islamique.
7 - La Magnanimité "futuwwa" : c'est le fait de n'attendre aucune contrepartie de la part des personnes bénéficiaires de ses largesses et bienfaits, parce qu'il ne doute pas que sa largesse et l'ingratitude des bénéficiaires à son égard n'émanent que de Dieu comme le souligne ce verset : "C'est Allah qui vous a créé, vous et ce que vous fabriquez"(20). C'est pourquoi il ne peut pas demander qu'on le remercie pour des bienfaits dont il n'est pas le véritable auteur ; il ne peut pas non plus blâmer les ingrats pour un acte dont ils ne sont pas réellement responsables. Il se soumet cependant aux lois islamiques et blâme et sanctionne selon ces règles(21).
8 - La gratitude "al-shukr" : c'est le fait d'exprimer son entière gratitude à Dieu et d'être conscient que les bienfaits qu'Il vous accorde peuvent comporter des méfaits(22).

En comparant les huit étapes mystiques expliquées plus haut par Al-Sanousi avec leurs correspondances dans "al-Risala al-Qushayriyya", ouvrage d'Abdul Karim al-Qushayri (m. 1072C), théologien ashârite et soufi appartenant à la même lignée mystique qu'al-Sanousi, nous nous sommes rendu compte que les deux auteurs n'ont pas traité les étapes en question de la même façon. Al-Qushayri les a analysées comme une partie d'histoire des idées mystiques élaborées par d'éminents soufis et il les a classées suivant leurs degrés et portées spirituels(23). Quant à la méthode utilisée par Al-Sanousi, elle met en exergue sa propre expérience en utilisant un langage catégorique sans citer aucun mystique.

Pour ce qui est relatif aux charismes "al-karamat" dont bénéficie celui qui invoque Dieu en mentionnant l'expression : "Il n'y a point d'autre divinité qu'Allah", Al-Sanousi en souligne le pouvoir d'augmenter la quantité ou la qualité d'un repas et celui

de disposer des sommes d'argent ou d'autres moyens permettant à résoudre efficacement ses problèmes[(24)]. Nous allons maintenant examiner la vie quotidienne d'al-Sanousi afin de mieux comprendre ses pratiques mystiques.

4 - La vie quotidienne d'al-Sanousi :

La vie quotidienne d'al-Sanousi était bien remplie de ses activités multiformes. D'après Al-Malali, Al-Sanousi s'adonnait passionnément à la pratique de "Dhikr", en répétant de façon inlassable des Noms de Dieu, à la lecture du Coran, à l'écriture, à la composition des ouvrages touchant divers domaines du savoir. Il copiait aussi toutes sortes de livres et amulettes qu'il distribuait gracieusement aux gens qui en faisaient la demande. Al-Malali retraça son programme quotidien comme suit : Dès l'aube, il se rendait à la Mosquée pour diriger la prière de l'aurore "al-Subh". Une fois qu'il s'est acquitté de son devoir religieux, il s'isolait pour se consacrer à ses invocations à Dieu, il enseignait ensuite à ses nombreux étudiants et quittait la mosquée après le dernier cours pour retourner chez lui. Al-Sanousi avait l'habitude de rester, près d'une heure d'horloge, à l'entrée de sa maison en parlant avec les gens qui l'attendaient là-bas, puis il entrait pour prendre son petit déjeuner et lire une partie importante du Coran, puis il accomplissait la prière du milieu de la matinée "al-Duha" et passait son temps soit à la méditation, soit à la lecture ou à recopier des ouvrages ou d'autres documents jusqu'au début de l'après midi. C'est à cette heure qu'il se rendait à la mosquée pour diriger la prière du début d'après midi "al-Suhr" et il y restait parfois jusqu'à l'heure de la prière du milieu de l'après midi "al-Asr", temps qu'il consacrait à faire des prières surérogatoires, des invocations à Dieu ou à l'enseignement. Il retournait chez lui où il se consacrait à ses méditations, ses invocations à Dieu ou ses activités intellectuelles jusqu'à la prière du coucher du soleil "al-Maghrib". Il se rendait à la mosquée pour diriger ladite prière et il s'adonnait ensuite à ses activités cultuelles et spirituelles jusqu'à

l'heure de la prière nocturne "al-Isha" qu'il dirigeait et rentrait chez lui après avoir accompli des prières surérogatoires et des lectures diverses. D'après Al-Malali, Al-Sanousi ne dormait pas beaucoup la nuit il priait et méditait à plusieurs reprises(25).

Al-Sanousi était, d'autre part, un fervent défenseur de la tradition mystique et n'hésitait pas à réfuter les thèses de ses détracteurs.

5 - Apologie du soufisme :

C'est pour réfuter les thèses d'Abou al-Hassan al-Saghir, jeune juriste originaire de Meknès au Maroc et détracteur du soufisme, qu'al-Sanousi rédigea rapidement une réplique dans laquelle il chercha à démontrer l'orthodoxie des pratiques mystiques que son adversaire qualifiait d'hétérodoxes. Il y mit l'accent sur la notion d'innovation "bidâ" utilisée par le jeune juriste pour décrier le soufisme, il expliqua que les innovations pratiquées aussi bien par les mystiques que les autres musulmans se répartissent comme suit :

1 - une catégorie d'innovation remontant à l'époque des compagnons du Prophète qui était approuvée par ces derniers et que les musulmans entretiennent jusqu'à nos jours.

2 - une autre catégorie relative aux techniques de correspondances épistolaires, à la méthodologie de recherche, à l'habitat et l'habillement, née à l'époque des successeurs des compagnons du prophète, qui l'avaient adoptée, eux et les Docteurs de cette époque(26).

En s'adressant au jeune juriste détracteur de la tradition mystique, Al-Sanousi lui posa la question de savoir comment peut-il accepter ces deux catégories d'innovation et refuser en même temps d'autres innovations propres aux mystiques consistant à tenir des séances de méditations d'invocation à Dieu, à réciter la première sourate du Coran "al-Fatiha" plusieurs fois après les cinq prières obligatoires, à utiliser le chapelet ainsi que d'autres usages ancrés dans la tradition mystique dont plusieurs hadith et paroles des anciens pieux attestent

l'authenticité. Même si l'on suppose que beaucoup de hadith sur lesquels les mystiques s'appuient pour légitimer leurs pratiques sont douteux, les ulémas s'accordent à dire que ce genre de hadith peut légitimer des actes vertueux[27]. Al-Sanousi confirma que les pratiques des mystiques sont strictement des actes vertueux et surérogatoires qui les rapprochent de Dieu comme le soutient la Tradition suivante : "Le serviteur ne cesse de s'approcher de moi par le biais des pratiques surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; quand Je l'aime, Je deviens pour lui l'oreille par laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, la main par laquelle il frappe, le pied par lequel il marche, de même s'il me demande quelque chose Je lui donne ce dont il a besoin et s'il sollicite ma protection Je la lui accorde" (Al-Bukhari)[28].

Al-Sanousi réfuta, en outre, l'opinion du jeune juriste qui nie l'existence des saints en son temps et appela les musulmans à se référer directement au Coran et à ne pas se laisser conduire par un guide spirituel. Il s'indigna de ces propos tenus par le jeune juriste et répliqua que, chaque fois que l'on parle des anciennes personnes pieuses, il est curieux de vous entendre dire "que Dieu nous fasse profiter de leur bénédiction", mais si l'on évoque les qualités d'un éminent érudit mystique parmi nos contemporains, vous le déconsidérez. Ne savez-vous pas que le Souverain des anciens et des contemporains est Unique et Omnipotent et Il ne recule devant rien ? De plus, Al-Bukhari et Muslim rapportent dans ce sens le hadith suivant dans lequel le prophète affirme : "Un groupe de ma communauté ne cesse d'être partisan inconditionnel de la vérité sans se gêner de l'attitude de leurs contradicteurs, jusqu'à ce que l'ordre de Dieu arrive (le jour de la résurrection)". Al-Sanousi conclut qu'il y a dans tous les pays et à n'importe quelle époque des élus de Dieu et il formula des prières pour que Dieu lui permette de les accepter et de recueillir de leurs bénédictions. Il souligna qu'il est possible que leur véritable identité soit dissimulée à cause du caractère aléatoire de leur temps[29].

Conclusion :

L'expérience mystique de Mohammad Ibn Yousouf al-Sanousi était riche et ancrée dans la tradition spirituelle des soufis du Tlemcen et d'Oran. Les récits merveilleux que son père lui racontait quand il était jeune et les relations cordiales qu'il entretenait avec l'éminent maître soufi du Tlemcen, Sidi, préparaient déjà son esprit à s'imprégner des idées et faits mystiques. Al-Sanousi décida pourtant de terminer ses études religieuses et profanes avant d'adhérer à un ordre mystique. Il était effectivement versé dans les disciplines enseignées en son temps quand il effectua un séjour à Oran pour recevoir une intense initiation aux arcanes du mysticisme auprès du grand maître soufi du lieu, Sidi Ibrahim al-Tazi.

Al-Sanousi fut introduit, lors de ce séjour aux cercles de la Tradition mystique de Sidi Ibrahim al-Tazi dont les rites consistaient à appartenir à une filiation spirituelle, à invoquer Dieu d'une manière appropriée et à faire d'autres exercices spirituels visant à rapprocher le mystique de Dieu. Dès son retour à Tlemcen, Al-Sanousi allia harmonieusement lesdites pratiques ésotériques avec ses activités exotériques relatives à l'enseignement qu'il dispensait à ses étudiants et aux livres qu'il composait ou copiait et distribuait gratuitement. Le trait saillant de son expérience mystique demeure vraisemblablement la réconciliation qu'il a su faire entre ses convictions ésotériques et sa doctrine théologique "ashârite" ultra-rationnelle selon laquelle l'utilisation d'une approche rationnelle permettant de connaître adéquatement Dieu et Ses prophètes constitue une démarche incontournable pour avoir une foi sûre en Dieu et en Ses prophètes. Il pensait en effet que les deux sources de connaissance ne sont pas en contradiction ; il les trouvait complémentaires et appelait à utiliser d'abord la raison pour connaitre Dieu rationnellement et à chercher ensuite à renforcer sa foi en Dieu par des procédés ésotériques procurant à l'intéressé beaucoup de dons et grades spirituels. C'est sur cette

lancée qu'al-Sanousi recommanda des techniques mystiques d'invocation de Dieu portant sur l'expression symbolisant le monothéisme islamique : "il n'y a point d'autre divinité qu'Allah" qu'il tira apparemment de sa propre expérience ésotérique. Al-Sanousi était, en outre, un spécialiste et un fervent défenseur de la tradition mystique à laquelle il consacra plusieurs pages pour démontrer sa conformité avec l'esprit de l'orthodoxie islamique et pour réfuter les thèses de ses détracteurs.

Notes :

1 - Ibn Maryam : Al-Boustane fi dhikri al-wliya wa al-ûlama bi tilimsan, Diwan al-Matbouât al-Jamiîyya, Alger 1986, pp. 108-114.

2 - Mohammed al-Malali : al-Mawahib al-Qudusiyya fi al-Manaqib al-Sanousiyya, manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris, cote : Arabe 6897, folio 5-6.

3 - Ibid.

4 - Le royaume de Banou Zayyane, appelé aussi Abdalwadides, était géographiquement constitué des actuelles provinces d'Alger et d'Oran. Il fut une dynastie berbère du groupe Zénète fondée en (645H-1248C) par Yaghmurassen Ibn Zayyane, homme de guerre et rusé politique qui libéra Tlemcen de la domination de l'empire des Almohades. Tlemcen, qui était la capitale de la dynastie et un important centre religieux et commercial.

5 - L'Etat Hafside fut une dynastie fondée et gouvernée par les descendants d'Abou Hafs Omar (m. 617H-1221C), influent gouverneur de l'Ifriqiyya (Tunisie et dépendances) qui faisait partie de l'empire Almohade.

6 - L'Etat Mérinide était une Dynastie berbère appartenant à la tribu berbère de Bani Merrine du groupe des Zanata (les Zénète). La création de cette dynastie date de (645H-1248C), après la mort du calife de l'empire des Almohades et la débâcle de son armée. Le chef des Banou Merrine, Abou Yahya profita de cette situation et occupa Fès, Taza, Meknès et la quasi-totalité du Maroc.

7 - J.-J. Bargès : Complément de l'histoire de Beni Zayane de Al-Tenessy, Leroux, Paris 1887, pp. 156-157. Voir aussi Robert Brunschvig : La Berbérie orientale sous les Hafsides, T.1, p. 269, traduit en arabe par Hamadi Sahli, Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth 1988.

8 - Ibn Maryem : Al-Boustane, pp. 229-232.

9 - Ahmad Baba : Nayl al-Ibtihaj bitatriz al-Dibaj, Kulliyyat al-Dâwa al-Islamiyya, Tripoli 1989, pp. 566-567.

10 - Ibn Maryem : Al-Boustane, p. 238.

11 - Mohammad al-Malali : op. cit., folio 12.

12 - Ibid., folio 12-14.
13 - Ibid., folio 14-16.
14 - Khassim Diakhaté : Al-Sanousi, un théologien ashârite du XVe siècle, Revue Sénégalaise d'Histoire, N° 4-5, Dakar 2000, pp. 106-107.
15 - Ibid., pp. 108-110.
16 - Al-Sanousi : Sharh al-Sanousiya al-Kubra, Dar al-Qalam, Koweit 1982, pp. 55-56.
17 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, al-Muassasa al-wataniyya li al-kitab, Alger 1989, p. 87.
18 - Ibid., pp. 87-90.
19 - Ibid., p. 93.
20 - Sourate 37, V. 96.
21 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, p. 93.
22 - Ibid., pp. 94-95.
23 - Al-Qushayri : al-Risala al-Qushayriyya, Dar al-Maârif, Le Caire 1995, T.1, pp. 239-311.
24 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, pp. 94-95.
25 - Al-Malali : al-Mawahib al-Qudsiyya fi al-Manaqib al-Sanousiyya, manuscrit à la Bibliothèque Nationale française, folio 73 et 79.
26 - Al-Sanousi : Nusrat al-Faqir fi al-radd âla Abi al-Hassan al-Saghir, Tahqiq, Jamal al-Din al-Buqli, Al-Sanousi wa îlm al-Kalam, al-Muassassa al-Wataniyya li al-kitab, Alger 1985, pp. 412-413.
27 - Ibidem.
28 - Ibid., pp. 413-414.
29 - Ibid., pp. 431-432.

Références :

* - Le Coran.
1 - Al-Malali : Al-Mawahib al-Qudsiyya fi al-Manaqib al-Sanousiyya, manuscrit à la Bibliothèque Nationale française, folio 73 et 79.
2 - Al-Malali, Mohammed : Al-Mawahib al-Qudusiyya fi al-Manaqib al-Sanousiyya, manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris, cote : Arabe 6897, folio 5-6.
3 - Al-Qushayri : Al-Risala al-Qushayriyya, Dar al-Maârif, Le Caire 1995.
4 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, al-Muassasa al-wataniyya li al-kitab, Alger 1989.
5 - Al-Sanousi : Nusrat al-Faqir fi al-radd âla Abi al-Hassan al-Saghir, Tahqiq, Jamal al-Din al-Buqli, Al-Sanousi wa îlm al-Kalam, al-Muassassa al-Wataniyya li al-kitab, Alger 1985.
6 - Al-Sanousi : Sharh al-Sanousiya al-Kubra, Dar al-Qalam, Koweit 1982.

7 - Baba, Ahmad : Nayl al-Ibtihaj bitatriz al-Dibaj, Kulliyyat al-Dâwa al-Islamiyya, Tripoli 1989.

8 - Bargès, J.-J.: Complément de l'histoire de Beni Zayane de Al-Tenessy, Leroux, Paris 1887.

9 - Diakhaté, Khassim : Al-Sanousi, un théologien ashârite du XVe siècle, Revue Sénégalaise d'Histoire, N° 4-5, Dakar 2000.

10 - Ibn Maryam : Al-Boustane fi dhikri al-wliya wa al-ûlama bi tilimsan, Diwan al-Matbouât al-Jamiîyya, Alger 1986.

11 - Robert Brunschvig : La Berbérie orientale sous les Hafsides, traduit en arabe par Hamadi Sahli, Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth 1988.

Revue Annales du patrimoine, N° 10, 2010, pp. 33 - 44
ISSN 1112-5020

De l'Isnad à la phraséologie
l'évolution d'un concept

Dr Chokri Mimouni
Université de Rennes, France

Résumé :

Dans l'intérêt de préserver l'art de bien parler, les Arabes, avec Sibawayh comme chef de file, ont su développer très tôt un système de codification de la langue, une référence qui ouvre la voie pour l'appréciation de tout l'héritage littéraire et culturel arabes. Il est, en outre, tout à fait légitime que cette discipline naissance ait pu évoluer et se développer à travers les siècles pour être la référence de base pour tous ceux qui veulent maitriser cette langue aujourd'hui. Ce sont les réflexions des pionniers en la matière, pour la codification de la langue basée sur l'isnad, que nous avons voulu retracer, à travers cette modeste contribution.

Mots-clés :

langue, isnad, phraséologie, Sibawayh, grammaire.

From Isnad to phraseology
The evolution of a concept

Dr Chokri Mimouni
University of Rennes, France

Abstract:

In the interest of preserving the art of speaking well, the Arabs, with Sibawayh as leader, knew how to develop very early a system of codification of the language, a reference which opens the way for the appreciation of all the Arab literary and cultural heritage. It is, moreover, completely legitimate that this birth discipline could evolve and develop through the centuries to be the basic reference for all those who want to master this language today. These are the reflections of the pioneers in this area, for the codification of the language based on Isnad, that we wanted to retrace, through this modest contribution.

Keywords:

language, Isnad, phraseology, Sibawayh, grammar.

Suite à l'agrandissement des territoires de l'Islam, surtout

Publié le : 15/9/2010
chokri.mimouni@univ-rennes2.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2010

avec le deuxième calife Omar (m. 644C), l'entrée massive dans la nouvelle religion, l'Islam, par des communautés non arabophones et ne maîtrisant pas forcément la langue arabe à attirer l'attention des autorités à codifier la langue et à prescrire des normes d'usage. D'autres facteurs viennent s'ajouter à cela, notamment la diversité langagière des nombreuses tribus arabes, nomades ou sédentaires, les variances dans la récitation du Coran et n'ont fait que réconforter l'idée de tracer une voie, une orientation qui serait commune pour une pratique raisonnée de la langue arabe(1).

A travers tout le corpus mis en place pour la codification de la grammaire arabe, notre but est de revenir sur la théorisation du concept de phrase dans cette discipline nouvellement appelée science de la grammaire, "ilm al-Nahw". Car cet héritage grammatical arabe est cependant, remis en question, face au système éducatif moderne et face à l'élaboration de méthodes d'apprentissage et de manuels scolaires. Entre des traditionnalistes rattachés aux travaux de leurs ancêtres et des modernistes soucieux de l'évolution de la langue en conformité avec les temps modernes, le concept de phrase qui constitue le tronc cérébral du discours en général fait état, encore aujourd'hui, de controverses et de polémiques qui méritent une attention particulière.

Il est vrai que lors de la codification de la grammaire arabe, l'étude de la phrase n'a pas eu la place qu'elle méritait dans l'analyse du discours. Les grammairiens arabes se sont plutôt penchés sur l'étude des mots dans leurs singularités, "al-mufradat", que de travailler sur le mécanisme reliant ces mots entre eux pour faire une locution concevable et significative. Cette conception, va laisser de séquelles irrémédiables encore aujourd'hui quant à la définition de la phrase et sa conception. La phrase désignée unanimement par le terme "jumla" chez tous les contemporains, n'eut cette appellation qu'à partir du XIIIe siècle. Comme nous allons le voir, elle fut construite sur des conceptions

différentes que celles connues aujourd'hui chez les premiers grammairiens à la tête desquels Sibawayh demeure, bon gré mal gré, dans toute la tradition grammaticale arabe, la référence dans ce domaine avec son fameux ouvrage "al-Kitab".

1 - La théorie de l'isnad :

Sur les différentes parties qui composent le livre, al-Kitab, la théorie de l'isnad, dès son apparition, a fait couler beaucoup d'encre afin de mieux l'expliciter et l'éclaircir vu le caractère obscure qui la voilait. Qu'il s'agisse des successeurs immédiats à Sibawayh ou de grammairiens tardifs, de l'école Basrite ou de l'école koufite(2), ils se sont tous rués sur cet ouvrage afin d'y puiser une nouvelle matière de réflexion.

Il faut dire qu'il s'agit là d'une théorie clé pour l'analyse de la phrase, une première dans l'histoire des Arabes, dans un ouvrage considéré comme la clé de voute de toute la grammaire arabe, premier ouvrage en son genre(3) qui vient sceller les règles de la langue arabe portées jusque-là par voie orale au travers du répertoire poétique et de la psalmodie du Coran.

Cette polémique autour de la notion de phrase continue à prendre de l'envergure et encore aujourd'hui le problème n'est pas tranché entre les différents protagonistes. Comment préserver cet héritage tout en l'adaptant aux besoins de nos jours ? Ce genre de questions concernant la nécessité de rompre ou pas avec la voie des anciens, sur la ou les méthodes à proposer pour apprendre l'arabe dans cette nouvelle vague de mondialisation et de sociétés changeantes, se posent de plus en plus, partout où la langue arabe est enseignée. La syntaxe de la phrase est, à notre avis, un des principes actifs pour remédier à toutes ces incompréhensions.

1. Sibawayh (m. 180H-796C) :

"Hada bab-u l-musnad w-al musnad ilayh wa huma ma la yastaghni wahid-un min-huma an l-akhar w la yajidu l-mutakallim-u min-hu buddan. Fa-min dalika l-ismu l-mubtada w-al mabniyy alayhi wa-huwa qawluka abdullah-i akhuka wa hada

akhuka"(4). "Ceci est le chapitre du Musnad (littéralement appuyé) et du Musnad ilayh (littéralement appuyé contre lui). Ce sont deux éléments dont l'un ne peut se dispenser de l'autre et dont le locuteur ne peut se passer. (Comme) cela le nom par lequel on débute et celui qui est construit dessus comme abdullah akhuka (Abdallah est ton frère) et hada akhuka (Celui-ci est ton frère)".

Il faudrait donc une combinatoire d'au moins deux éléments pour construire un discours(5). Bien qu'il n'y est pas plus de précision, il s'agit là de la première pierre de cet édifice, communément connue sous le terme de jumla, aujourd'hui. Un minimum de deux éléments, le musnad et le musnad ilayh, suffit pour construire une phase. Cette définition va être commise d'office avant d'être critiquée plus de deux siècles plus tard.

Par ailleurs Ibn Mandhur (m. 711H-1311C) rapporte qu'al-khalil (m. 173H-789C), avait déjà tenté de définir la phrase par sanad et musnad ilayh, avant son disciple, l'intérêt de la tradition grammaticale restera fixé sur la terminologie de Sibawayh(6).

2. Al-Sirafi (m. 368H-979C) :

Dans son commentaire du livre al-Kitab, Al-Sirafi(7) a traité du musnad et du musnad ilayh, dans un chapitre entier, au tout début de son travail(8). Sa théorie se résume ainsi : Puisque Sibawayh considère que la phrase minimale est composée de deux entités, quatre cas sont alors possibles pour déterminer la place du musnad et du musnad ilayh si l'on se basait sur deux exemples comme suit où l'un commence par un verbe et le second commence par un nom : Qama zayd-un (Il se lève, Zayd) et Zayd-un qa’im-un (Zayd "est" debout) :

Première hypothèse : Le musnad désigne l'information, ce que l'on dit à propos d'un sujet. Alors le verbe Qama (exemple 1) et le deuxième nom Qa’im-un (exemple 2) sont, tous deux, musnad. Il s'ensuit que l’agent du verbe (exemple 1) et le premier nom (exemple 2) sont des musnad ilayh. Dans ce cas le musnad ilayh serait l'élément à propos de quoi l'on parle.

Deuxième hypothèse : Sur le plan lexicographique, le terme

musnad est un participe passif. Donc, il est déjà considéré comme appuyé ou construit sur un autre élément. Alors dans la terminologie musnad ilayh, comportant un groupe prépositionnel (ala = préposition et hi = anaphore), l'anaphore hi renvoie au premier terme musnad. Ainsi le musnad ilayh serait musnad à un musnad. Ce qui veut dire que tous les deux bénéficient du même statut et il n'y a plus d'ordre positionnel.

Troisième hypothèse : Que le musnad prend la deuxième position et le musnad ilayh lui serait antéposé. Il en résulte que le verbe Qama (exemple 1) ainsi que le premier nom Zayd-un (exemple 2) sont musnad ilayh et par conséquent l'agent du verbe, Zaydun (exemple 1) et le deuxième nom Qa'imun (exemple 2) sont musnad.

Quatrième hypothèse : Elle est tout bonnement le contraire de la précédente : Le musnad occupe la première position et le musnad ilayh la seconde place. Le verbe Qama (exemple 1) ainsi que le mot Zaydun (exemple 2) sont musnad alors que l'agent Zaydun (exemple 1) ainsi que le mot Qa'imun (exemple 2) sont musnad ilayh.

A travers cette analyse, Sirafi ne voulait rien laisser au hasard en se basant sur une logique rationnelle pure pour déduire les différentes combinaisons possibles. Cependant, non seulement il n'exprime aucun penchant vers l'une ou vers l'autre parmi ses différentes propositions, mais en plus il ne fait que voiler d'avantage les propos de Sibawayh. Rien ne nous permet de définir correctement les composantes de la phrase. Au contraire ! Ce qui relance encore le débat entre les pères de la discipline.

3. Ibn Jinni (m. 392H-1002C) :

Ibn Jinnî dit : "khabar al-mubtada huwwa kull-u ma asnadta-h-u ila al-mubtada wa haddathta bihi an-hu"(9).
"Le prédicat est tous ce que tu as attribué au mubtada, le thème, et avec lequel tu as apporté une information sur lui".

Il apparaît clairement que, désormais, le musnad est le mubtada, le thème, et que le musnad ilayh est le prédicat. Ceci

vient en réalité conforter la position de Sibawayh du moins concernant les exemples débutant par un nom. Autrement dit, les propos de Sibawayh étaient en réalité bien explicites, du moins la première partie quand il dit : "Ceci est le chapitre concernant le musnad et le musnad ilayh... comme cela le nom mubtada (débutant), par lequel on débute, et celui qui est construit dessus". Il s'ensuit que le mubtada est musnad et que celui qui est construit dessus est musnad ilayh. En outre le mot mubtada est un participe de la racine "bd’" (littéralement commencer, débuter)[10].

C'est ce qui va donner naissance à la phrase, jumla, débutant par un nom comme dans les deux exemples donnés par Sibawayh pour être fixée, tout de suite après et à jamais sous l'appellation de jumla ismiyya, phrase nominale. Remarquons de passage que seule cette dernière qui bénéficie de détails et d'analyse. La phrase débutant par un verbe n'a pas eu le même traitement jusqu'ici.

2 - De l'isnad à la Jumla :

Après cette esquisse chronologique, il paraît que c'est Ibn Jinni qui fut le premier à user du concept de jumla dans le sens qui nous est familier aujourd'hui[11]. En l'absence même de chapitre spécifique sur la jumla et après avoir traité des parties du discours, telles que les a définies Sibawayh selon une division tripartite, nom, verbe et particule[12], il leur associera les génitifs, les accusatifs et les nominatifs pour les mettre, ensemble et de manière implicite, au service de l'étude de la phrase. Il dit à ce propos : "Amma al-jumla, fa-hiyya kull-u kalam-in mufid-in mustaqill-un bi-nafsihi wa-hiyya âla dharbayni : jumla murakkaba min mubtada wa khabar, wa jumla murakkaba min fîl wa faîl"[13]. "Quant à la phrase, elle est tout énoncé signifiant, auto-indépendant. Elle est de deux types : Une première composée d'un thème et d'un prédicat et une seconde composée d'un verbe et d'un sujet".

Ibn Jinni définit donc la phrase, dans sa constitution

déterminée par ses prédécesseurs, comme étant elle-même un énoncé se suffisant à lui-même. A partir du moment où la combinatoire des deux éléments, thème / prédicat ou verbe / sujet, est valide sur le plan sémantique, la phrase serait ainsi considérée comme un discours. "Al-kalam idan innama huwwa jinsun lil-jumal al-tawamm"(14). (Le discours est donc un genre de phrases complètes). Cette thèse va être confirmée deux siècles plus tard par Ibn Yaîch (m. 643H-1245C) avant de devenir l'outil de discernement actuel entre la phrase nominale et la phrase verbale d'une part et entre le discours en général, al-kalam, et l'énoncé signifiant d'autre part : "al-kalam-u huwwa al-murakkab-u min kalimatayn usnidat ihdahuma ila ukhra... w-yusamma al-jumla"(15). "Le discours est ce qui se compose de deux mots dont l'un est appuyé sur l'autre... et on la nomme la phrase".

Ceci serait, donc, bon gré mal gré, une des bases d'influence sur le travail mené plus tardivement par les spécialistes afin de déceler entre le discours général, ayant un sens complet sans avoir besoin de composantes subsidiaires, parfois fictives, pour la compréhension et entre la phrase construite autour de deux éléments, un musnad et un musnad ilayh, mais qui doivent obéir à une interaction syntaxique bien spécifique pour avoir une signification être. Cependant, ce discours risque de porter à confusion pour distinguer entre le discours et la phrase ; Et la ligne de démarcation va être tracée plus tardivement par Ibn Hicham(16) (m. 761H-1360C) quand il dit : "Al-kalam huwa al-qawl al-mufid bil-qasd wal murad bil mufid ma dalla 'ala ma'na yahsunu l-sukutu alayhi wal jumla îbara ân al-fîli wa faîlihi w-al mubtada wa khabarihi wa bihada yadhharu laka annahuma laysa bimutaradifayn kama yatawahhamu kathirun min al-nas, walsawab annaha aâmmu minhu id chartuhu al-ifada bikhilafihi, wa li-hada tasmaûhum yaquluna jumlat al-chart, jumlat al-jawab, jumlat al-sila wa kullu dalika laysa mufid fa laysa kalam"(17).

"Le discours est un ensemble d'énoncés signifiants. Le sens

de signifiant est tous ce qui indique un sens complet. Et la phrase est le verbe avec son agent ainsi que le thème avec son prédicat. Il apparaît ainsi pour toi qu'elles ne sont pas synonymes comme l'imaginent beaucoup de gens. En réalité elle est plus générale que lui puisque sa condition, à lui, est la signification, contrairement à elle. C'est pourquoi tu les entends dire phrase conditionnelle, apodose et phrase relative et tout cela n'ayant pas de sens et par conséquent il n'est pas discours".

Il y a là, donc, le sentiment de distinguer entre deux entités différentes à définir : La phrase répondant à une exigence syntaxico-sémantique et la locution significative. La notion de phrase nominale et de phrase verbale reste, cependant, absente de son vocabulaire. Mais cela n'entrave en rien le projet de départ, lancé par Sibawayh pour venir à bout de la phrase, ficeler ses spécificités et enfin de compte édifier les fondements de la linguistique moderne.

Aussi Ibn Hicham conclut que tout discours n'est pas phrase. Au contraire, toute phrase peut être considérée comme un discours fiable et signifiant à condition qu'elle ne soit pas la juxtaposition hâtive de deux éléments quelconques. Il faudrait qu'il y soit une interaction particulière consistant au marquage casuel des éléments constitutifs de la phrase. Et c'est ainsi que, par cette approche morpho-syntaxique, la théorie de la rection, nadhariyyat l-âmal vient réconforter la théorie de l'isnad, sur le plan sémantique(18). L'isnad, à lui tout seul, ne peut aucunement être un critère sémantique pour la validité d'une phrase.

La question qui peut se poser cependant concernerait la phrase avec un verbe postposé à son agent. Une phrase telle que celle-ci : Zayd-un Qama (Zayd s'est levé) est-elle verbale ou nominale ? L'école de Koufa considère que cette phrase est verbale même si l'agent précède son verbe. Les Koufi-s considèrent, en effet, que l'agent a été placé devant le verbe et que la phrase ne pouvait être à son origine autrement que Qama zayd-un (Il s'est levé, Zayd). Et ils furent suivis par Al-Mubarrad

(m. 285H-826C), de l'école d'al-Basra qui comptait Sibawayh comme adepte, à condition de supposer un verbe fictif qui devance l'agent placé au début.

Par ailleurs, dans le cas de la phrase coordonnée comme dans l'exemple suivant : Qaâda âmr wa zayd-un qama (Il s'est assis, Amr et Zayd s'est levé), Ibn Hicham dit que la phrase coordonnée est considérée comme verbale, à l'instar de celle qui la précède dans l'exemple, tout simplement pour la correspondance et l'harmonie entre les deux parties(19). N'est-ce pas là une des raisons qui poussait Sibawayh et ses successeurs immédiats pour ne pas s'étaler sur la phrase verbale comme ils l'ont fait pour la phrase nominale(20)?

En tout état de cause, la conséquence immédiate de cette inharmonie serait de résoudre l'énigme de la phrase verbale : d'une part la phrase serait nominale si l'agent était antéposé à son verbe, et d'autre part la détermination de la fonction grammaticale des entités complétives de la phrase, autres que le verbe et l'agent, quand il y en a, serait remise en question(21).

Ces siècles de débats et de controverses ont conduit la grammaire moderne à fixer le verbe et le considérer comme un musnad. C'est ce qui s'enseigne pratiquement dans tous le système éducatif des pays arabes malgré la critique de certains nostalgique à la tradition grammaticale.

Ghalayini par exemple dit : "al-musnad ma hakamta bihi âla chay. W-al-musnad ilayh ma hakamta âlayhi bi-chay wal murakkabu l-isnadi w yusamma jumla aydhan ma taallafa min musnad w musnad ilayh"(22). "Le musnad est ce avec quoi tu as apporté une information sur quelque chose. Le musnad ilayh est ce sur quoi on informe par quelque chose. L'ensemble, la prédication s'appelant aussi jumla, est tout ce qui se construit avec ses deux entités…"

Autrement, la phrase nominale est musnad ilayh + musnad et la phrase verbale est musnad + musnad ilayh. Il s'agit là d'une rupture avec Sibawayh et avec la tradition grammaticale.

Conclusion :

Nous avons bien vu que les grammairiens arabes se sont bien rendu compte, très tôt, de l'intérêt porté à la phrase qui a porté au fil du temps, peu ou prou, l'empreinte de chacun d'entre eux. Cependant, la mise en avant de leur recherche concernant la division tripartite du discours, a quelque part obstrué l'importance qui devrait être donnée à la phrase dont l'étude se trouve ainsi éparpillée sur plusieurs chapitres de leurs ouvrages, au lieu d'être plus explicite dans une partie indépendante portant tout ce qui touche de près ou de loin à la phrase et ses différentes composantes.

L'étude du nom, du verbe et des particules séparément ne manifeste pas assez bien la fonction que pouvait avoir chacun de ses éléments, avec toutes les possibilités sémantiques, au sein d'une construction animée par la rection. En outre, la primauté donnée au nom sur le plan positionnel, en particulier pour un nom antéposé à un verbe, nous pousse à des supputations et des détails pour expliquer qu'il s'agit bien d'une phrase nominale avec un verbe surtout face à un public d'une culture grammaticale autre que l'arabe.

Le fait que Sibawayh accompagne certaines terminologie par des explications et des descriptions sur plusieurs chapitres de son ouvrage explique, peut-être, le fait de considérer sa terminologie comme primaire eu égard à la conception moderne sans négliger le fait que cet ouvrage pouvait être destiné à des savants avertis, à l'instar de beaucoup de genres littéraires à l'époque.

La théorie de l'isnad reste donc le point d'orgue sur lequel se sont accordés tous les grammairiens avant d'atteindre toutes les conclusions actuelles. Dans sa concision et sa simplification, la grammaire moderne doit offrir aux jeunes apprenants de lire, d'écrire et de s'exprimer convenablement. Elle ne doit plus être une fin en soi et le simple apprentissage des règles grammaticales cède aujourd'hui la place à la pratique en simplifiant au mieux les théories afin de redresser la langue des

apprentis et affiner leurs styles pour être en adéquation avec la langue de son temps sans atteinte aucune à cet immense héritage.

Notes :

1 - Le mot "Nahw" désigne littéralement la voie, l'orientation.

2 - L'idéologie de l'école basrite est plus basée sur le syllogisme. Alors que celle de l'autre école est plutôt axée sur l'usage.

3 - La connotation Al-kitab n'est attribuée jusqu'alors qu'au texte fondateur de la religion musulmane. De plus, dès son apparition la réputation a conquis tous les cercles des dignitaires au point d'être considéré comme un océan de connaissance. Certains utilisaient la formule Hal rakibta l-bahr, (es-tu sorti en mer ?) pour demander si on avait lu ou non le chef d'œuvre de Sibawayh. Tout cela marque tout de même son importance.

4 - Sibawayh : Al-Kitab, Vol. 1, 1ere éd., Ed. Al-matbaâ l-kubra l-amiriyya, Egypte 1898, p. 7.

5 - Le terme musnad, de la racine "snd", désigne en jurisprudence la parole attribuée au prophète de l'Islam et transmise par une chaine ininterrompue de transmetteurs dignes de foi. Voir Ibn Mandhur : Lisan l-arab, Ed. A. A. al-Kabir, Dar l-maârif, Le Caire, Rubrique "snd", pp. 2114-2116.

6 - Nous ne comprenons pas pourquoi cette citation arrive très tardivement et uniquement dans le Lisan l-arab. Sibawayh qui a tenu à citer son maître des centaines de fois, n'a jamais fait mention de cela.

7 - Disciple d'Ibn l-Sarraj, il était le maître d'al-Tawhidi. Ses écrits sur langue, la poésie et la rhétorique demeurent encore des références par excellence.

8 - A. H. Mahdili et A. Sayyid Ali : Charh kitab Sibawayh li-abi Saîd al-Sirafi, Vol. 1, Dar l-Kutub l-Ilmiyya, Liban 2008, pp. 173-176.

9 - H. al-Mumin : Al-lumâ fi l-lugha l-ibn Jinni, 2e éd., Maktabat al-nahdha al-arabiyya, Beyrouth 1985, p. 7.

10 - Sibawayh : Bab l-Ibtida, op. cit., p. 23.

11 - Dans son livre al-Khasais, par exemple, il fait usage de ce terme plus d'une centaine de fois. Voir, Ibn Jinni : Al-Khasais, éd. M. A. al-najjar, 3 vol., Dar l-kutub al-misriyya, (s.d.). Nous n'avons trouvé chez aucun de ses contemporains ce terme de jumla pour désigner à proprement dit la phrase.

12 - Sibawayh : op. cit., p. 3.

13 - H. al-Mumin : op. cit., p. 73.

14 - Il dit par ailleurs : "Amma Al-kalam fakullu lafdhin mustaqilli binafsihi mufidin limanahu wahuwwa alladi yusammihi al-nahwiyyin al-jumal (pluriel de jumla)". Voir Ibn Jinni : Al-Khasais, Vol. 1, p. 17 et p. 27.

15 - Ibn Yaîch : Charh l-mufassal, Ed. Idarat l-tibaâ l-muniriyya, Le Caire,

Vol. 1, p. 20.

16 - Il fut le premier, à notre connaissance, qui a considéré la phrase comme étant réellement la base de tout discours en lui réservant un chapitre entier dans ses écrits. Bien que son travail représente plus un recueil des opinions de ses prédécesseurs, nous pressentons qu'il y a probablement là, le signe que la phrase devrait être à la base de toute étude grammaticale.

17 - Ibn Hicham al-Ansari : Mughni al-labib an kutubi l-aârib, Ed. A. M. al-Khatib, Vol. 5, 1ere éd., al-silsila al-turathiyya, Kuweit, p. 7.

18 - La théorie de la rection consiste plus précisément à la variation de la finale des mots sous l'effet de leurs régissants.

19 - Ibn Hicham : Mughni l-labib, Vol. 5, p. 518.

20 - L'idée de considérer le nom comme la base dont est issu le verbe, à l'aube de la langue arabe, a, à notre sens, une origine religieuse. C'est en ce sens que vont toutes les interprétations religieuses du verset "Il apprit à Adam tous les noms". Voir Coran (II, 31).

21 - Prenons l'exemple suivant : Qama zayd-un bakiy-an (Il s'est levé, Zayd en pleur). Dans ce cas Qama est verbe et Zayd est son sujet ; Bakiyan est un complément d'état. Cependant en inversant la phrase comme suit : Zayd qama bakiyan (Zayd, il s'est levé en pleur) ceci donne zayd le satut de thème et tout le reste est prédicat.

22 - M. Ghalayini : Jami l-durus l-arabiyya, T.1, 3e éd., Dar l-Kutub l-Ilmiyya, Beyrouth 2002, p. 11.

Références :

* - Le Coran.

1 - Al-Ansari, Ibn Hicham : Mughni al-labib ‘an kutubi l-aârib, Ed. A. M. al-Khatib, 1ere éd., Al-silsila al-turathiyya, Kuweit.

2 - Al-Mumin, H.: Al-lumâ fi l-lugha l-ibn Jinni, 2e éd., Maktabat al-Nahdha al-Arabiyya, Beyrouth 1985.

3 - Ghalayini, M.: Jami‘ l-durus l-arabiyya, 3e éd., Dar l-Kutub l-‘Ilmiyya, Beyrouth 2002.

4 - Ibn Jinni : Al-Khasais, éd. M. A. al-Najjar, Dar l-kutub al-Misriyya, (s.d.).

5 - Ibn Mandhur : Lisan l-Arab, Ed. A. A. al-Kabir, Dar l-Maârif, Le Caire.

6 - Ibn Yaîch : Charh l-mufassal, Ed. Idarat l-tibaâ l-muniriyya, Le Caire.

7 - Mahdili, A. H. et A. Sayyid Ali : Charh kitab Sibawayh li-abi Saîd al-Sirafi, Dar l-Kutub l-‘Ilmiyya, Liban 2008.

8 - Sibawayh : Al-Kitab, 1ere éd., Al-matbaâ l-kubra l-Amiriyya, Le Caire 1898.

Revue Annales du patrimoine, N° 10, 2010, pp. 45 - 52
ISSN 1112-5020

La noblesse orientale musulmane les Chorfas du Maghreb

Nadjat Mouadih
Université d'Oran, Algérie

Résumé :

Le titre de Chérif est conféré uniquement aux Hassani et aux Housseini. Cet évènement, c'est à dire l'établissement de la descendance du prophète au Maghreb, avait été déjà prédit par le prophète lui-même. Car selon Fatima-Zohra qui relate le pouvoir de la descendance de Hassan et Hussein : "J'ai entendu le prophète d'Allah dire : J'ai à Médine des partisans. O Fatima, Hassan et Hussein seront assassinés et félicite à qui les aura aimés. O Fatima, Dieu a mis dans le cœur des berbères, amour et compassion pour mes descendants. Il se trouvera des hommes berbères, qui témoigneront en toute certitude, pour la religion authentique, jusqu'au jour du jugement dernier".

Mots-clés :

Chorfas, noblesse, Hassan, Idrissides, Maghreb.

The Eastern Muslim nobility The Maghreb Chorfas

Nadjat Mouadih
University of Oran, Algeria

Abstract:

The title of Cherif is conferred only on the Hassani and the Housseini. This event, that is to say the establishment of the descendants of the prophet in the Maghreb, had already been predicted by the prophet himself. Because according to Fatima-Zohra who relates the power of the descendants of Hassan and Hussein: "I heard the prophet of Allah say: I have supporters in Medina. O Fatima, Hassan and Hussein will be assassinated and congratulate those who love them. O Fatima, God has placed in the hearts of the Berbers, love and compassion for my descendants. There will be Berber men, who will testify in all certainty, for the authentic religion, until the day of the last judgment".

Keywords:

Chorfas, nobility, Hassan, Idrissides, Maghreb.

Si pour Peyronnet les Marabouts sont la troisième source de

Publié le : 15/9/2010
nmouadih@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2010

noblesse, et qu'ils sont issus de saints personnages. Et c'est ce qui pousse Augustin Berque à penser qu'en Algérie, Chorfas et Marabouts se confondent pratiquement. Par contre, Bekkara Belhachemi[1] distingue bien entre les deux groupes sociaux. Pour cet auguste auteur, un merabet peut être d'origine arabe, berbère ou autre. Car "Mourabitines" vient du mot "Ribat" qui veut dire suivant les dictionnaires arabes : "Attendre la prière après la prière". Les "nobles saints", les "oualis" sont connus comme étant des marabouts, c'est à dire qu'ils ont renoncé aux plaisirs de cette vie. Et ainsi, ils pratiquaient la prière, et une fois celle-ci terminée, ils attendaient la suivante et ainsi de suite. Les marabouts d'origine noble, s'occupaient à cultiver leur savoir et pratiquaient la sunna avec fidélité et dévouement. Et grâce à ces nobles occupations, ils ont acquis des privilèges auprès de rois musulmans, et ne faisaient aucun travail avilissant. C'est là, la raison qui a poussé les arabes non nobles et les berbères à copier et à suivre leur conduite afin de leur ressembler et ainsi ils ont trompé les gens, puisque ceux-ci croyaient en leur "noblesse" pourtant fausse et usurpée. Pour cela, ils ont eu les mêmes privilèges. C'est de cette manière, que la "noblesse" s'est propagée dans notre pays, ainsi que dans tout le Maghreb.

1 - Les privilèges des nobles saints :

1. Pouvoirs d'intercession et grâce (Baraka) : Tout le monde sait qu'un grand nombre de musulmans de l'Afrique du nord reconnaissent un pouvoir illimité aux marabouts enterrés dans leur pays. Ce pouvoir est tellement étendu que les saints, d'après eux, ont non seulement une grande créance auprès de l'être suprême, pour intercéder en faveur de telle ou telle personne, mais encore, qu'ils sont doués de la faculté merveilleuse (Baraka) de guérir les malades.

Chaque marabout est ainsi investi du pouvoir de guérir une maladie spéciale : son pouvoir sur ce point est personnel. Un musulman a t-il de la fièvre ? Un pèlerinage au "ouali" qui possède

la spécialité de la guérison de cette maladie lui est inévitable. Souffre-t-il de la migraine ? Il faut pour faire disparaître son mal qu'il se rende sur la tombe de celui qui a de l'influence sur cette maladie.

Cette manière de soigner existe même chez nombre de chrétiens.

2. Pouvoir limiter des nobles marabouts : La religion musulmane ne s'oppose pas à ces pratiques tant que le malade croit seulement que le marabout, auquel il s'adresse, n'a aucune influence sur la maladie qui le mine, et que son rôle ne peut pas aller au-delà de celui de l'intercesseur. Si, au contraire, il pense que ce marabout est lui même capable de le soulager de la maladie dont il est atteint, comme c'est le cas de la majorité de ceux qui pratiquement cette espèce de médecine morale, l'orthodoxie musulmane le considère comme un simple apostat. Car ces attributions et ces pouvoirs n'appartiennent qu'à Allah le Dieu Unique.

3. Faculté de Discernement : Hormis, les faveurs providentielles de ces deux pouvoirs, ces nobles et saints marabouts avaient une prodigieuse force de pénétration et de discernement qui tenaient du miracle.

Nous citons parmi ces saints Sidi Abdallah ould Sidi Mansour de Tlemcen qui avait ce don miraculeux. Il fût un enfant prodige. Il possédait la sourate sans même l'avoir apprise ; tant la science était innée en lui. Dès son bas-âge, il composait des "Khotibates" remarquables.

Vers le milieu de la IXe corne de l'hégire, Sidi Mansour mourut en le désignant comme successeur et en manifestant le désir que jamais Koubba ne fut élevée sur son sépulcre, "car disait-il, mon fils Sidi Abdellah seul doit être l'ouali vénéré !".

De plus, d'après lui, un saint ne peut avoir vraiment deux Koubbas et la sienne était déjà à Al-Djazaïr des Béni-Mezghenna. (L'Alger d'alors qui avait tant embellie déjà le premier prince ziride Bologhine Ibn Ziri au IVe siècle de l'Hégire.

En effet à cinq reprises différentes, on entreprit l'élévation d'un mausolée sur le tombeau de Sidi Mansour, mais chaque fois la construction, bien que fort soignée, s'écroula.

Dès lors on renonça à cette édification. Cependant le sultan des saints, Sidi Abd-el-Kader el Djilani fait exception puisqu'on rencontre en tous les pays de l'Islam de nombreuses Koubbas à coupoles hexagonales et volutes élevées et entretenues en l'honneur de ce personnage.

4. Force de pénétration et de perspicacité : Dans le "Sahih" de Mouslim il est mentionné qu'on demanda à Ali : "L'envoyé de Dieu vous-a-t-il privilégiés vous autres gens de la maison (Ahl el Beyt), par une science particulière qui n'aurait pas été accordée aux autres ?" il répondit : "Non par celui qui fend le germe et crée tout être vivant ! A moins que tu ne veuilles parler d'une pénétration particulière des significations du livre d'Allah"(2).

"Ils sont perspicaces en matière de religion et connaissent la science de l'interprétation"(3).

5. Le coran comme privilège des héritiers du prophète : "La descente du Coran sur les saints est un privilège attaché à la qualité d'Héritier du prophète"(4).

La volonté divine a consacré à la noblesse Mahométane des pouvoirs incommensurables qui relèvent souvent du miracle. Aussi que pourrons nous dire de "ces patriciens aux turbans", "ces nobles saints", sinon, qu'ils sont par héritage, des "Almadiens" dont la noblesse trouve son fondement dans son incomparabilité et dans son insaisissabilité.

2 - Les premiers nobles du Maghreb :

Depuis la prise du pouvoir, du Khalifat par les fatimides, en Egypte, la qualité de Chérif, se limita à la seule descendance de Hassan et Hussein, cette règle est le seul critère qui est devenu courant dans tous les pays d'orient à l'occident.

Le titre de Chérif est conféré uniquement aux Hassani et aux Husseini et exclue par là même toutes les autres filiations.

Cette noblesse particulière, s'établit au Maroc quand les

abbassides prirent le pouvoir, Haroun el Rachid chassa les alaouites qui échappèrent à sa tyrannie en émigrant au Maghreb. Cet évènement, c'est à dire l'établissement de la descendance du prophète au Maghreb, avait été déjà prédit par le prophète lui même. Car selon Fatima Zohra qui relate le pouvoir de la descendance de Hassan et Hussein : "J'ai entendu le prophète d'Allah dire : J'ai à Médine des partisans. O Fatima, Hassan et Hussein seront assassinés et félicité, à qui les aura aimés. O Fatima, Dieu a mis dans le cœur des berbères, amour et compassion pour mes descendants. Il se trouvera des hommes berbères, qui témoigneront en toute certitude, pour la religion authentique, jusqu'au jour du jugement dernier".

Cette certitude lui aurait été enseignée par l'ange Gabriel, à la cour de (l'ascension, le voyage nocturne, "El Isrâ et El Mîradj" de l'envoyé de Dieu. Effectivement, le prophète Mohammed vît une lumière resplendissante du côté du couchant, et demanda à l'ange Gabriel sa signifiance. Et celui-ci lui apprit que c'est le lieu de la pratique de la religion de l'Islam jusqu'au jour du jugement dernier.

1. L'imam Idriss I : Parmi les premiers "nobles" qui immigrèrent au Maghreb, nous pouvons citer, Idriss, fils d'Abdallah Alkamil Ibn Hassan Almouthanna Ibn Hassan Assibt, Ibn Ali, Ibn Abi Taleb fils de Fatima Zohra, fille de notre prophète que le salut et la bénédiction soient sur lui(5).

Par une grâce divine, l'Emir des berbères : Ishaq Ben Abdelmadjid abdiquera en sa faveur, dès qu'il sût sa filiation avec le prophète, et donna l'ordre à toutes les tribus, se trouvant sous son autorité de lui faire allégeance.

Tous ces ansars (partisans) prédis par le prophète, lui firent allégeance, à commencer par les tribus européennes, le Vendredi 4 Ramadhan de l'année 172 de l'hégire, puis les tribus de zénata et d'autres tribus. Tous ces alliés furent honorés, par la généalogie du seigneur et lui vouèrent attention et obéissance et répétèrent souvent : "Grâces soient rendues à Dieu qui nous l'a

fait venir et nous a fait l'honneur de l'approcher. Nous sommes les esclaves et il est le maître. Nous mourrons entre ses mains".

Cet imam, auguste enfant du prophète anoblit même la ville de Zarhoum, "Oulili", construite par les coptes, et connue alors sous le nom de "Palais des Pharaons".

Un poète chantant son privilège dit : "Zarhoum est la plus noble contrée de la terre, car s'y trouve le tombeau d'un grand homme plein de dignité".

Constitué en lieu de pèlerinage, son tombeau, lieu sacré dégage la grandeur et la majesté souvent attestées par les pèlerins.

2. L'imam Idriss II : Après la mort de Moulay Idriss, sa femme Kenza, d'origine berbère, femme d'une grande beauté donna naissance à la lune éclatante : Idriss II. Celui-ci qui hérita du pouvoir et de la puissance de ses nobles ancêtres, en établissant la justice et en prévalant la sainte loi au service de Dieu, du Prophète et des croyants.

Son pouvoir étant à son apogée, il fit remplacer "Oulili" par Fès, grande capitale pour lui et pour les grands de son royaume.

Au moment de sa construction, il fit une prière : "O Dieu, fais de cette cité, une cité de science et de droit, où l'on lit ton livre et où l'on applique ta loi. Fais de ses habitants des hommes respectueux de la sunna et de l'Ijmaâ, tant qu'elle durera".

3. La Shadjara Cherifa : Il faut ajouter foi à l'origine de ceux qui se prétendent chorfas, jusqu'au moment où des preuves démontrent la fausseté de leur généalogie(6).

Toutefois, les nobles saints "Marabouts" les plus réputés se trouvent dans l'ouest algérien : Tlemcen, Oran, Mostaganem, Mascara, Relizane...(7).

3 - La Shadjara Echerifa ou familles seigneuriales :

Toutefois, nous grimperons la Shadjara Echerifa, le noble arbre généalogique du prophète jusqu'à Adam, vu, que celle-ci a été constaté par les grands généalogistes. Il est Mohammed Ibn Abdallah, Ibn Abdoul Mouttallib, Ibn Hicham, Ibn Abdoul Manaf,

Ibn quocayy, ibn Kilab, Ibn Murra, Ibn Kaâb, Ibn Louwaï, Ibn Ghalib, Ibn Fahr, Ibn Malik, Ibn Nadar, Ibn Kinana, Ibn Khozama, Ibn Moudrika, Ibn Ilyas, Ibn Modhar, Ibn Nizar, Ibn Maâd, Ibn Adnane, Ibn Odd, Ibn Odad, Ibn Homaisa, Ibn Ya'rob, Ibn Yachdjob, Ibn Hamaf, Ibn Kaïdar, Ibn Ismaïl, Ibn Ibrahim. Nous allons continuer notre ascension comme promis, puisque chacun de ses ancêtres avait outre son nom ordinaire, un surnom dû à son histoire qui pourrait être une piste idéale pour notre quête.

Abraham est donc fils de Tharé, fils de Na'hor, fils de Saroug, fils de Ragour, fils de Plaleg, fils d'heber, fils de Salé, fils d'Aybasead, fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech, fils de Mathusalé, fils d'Enoch, fils de Jared, fils de Malabéel, fils de Caïnan, fils d'Enos, fils de Seth, fils d'Adam. Est ce que tout ce monde fait partie de la famille de Mohammed ? Et est par la même l'élite des hommes vertueux et de hautes qualités ?

Après avoir entendu un hadith (faible) qui dit "tout homme pieux fait partie de la famille de Mohammed". Ainsi que certains dires qui faisaient croire "que tous les croyants, ayant embrassé la foi jusqu'à la mort font partie de la famille du prophète".

Les grands juristes musulmans se sont penchés sur cette question. Et ils ont donné des réponses controversées.

Les chafeïtes prétendent que ce sont les Beni Hachem et Mouttalib qui font partie de la famille seigneuriale, du seigneur des hommes, Mohamed prophète d'Allah. Les malékites et Hanbalites confortent l'option des "Hachimyynes". Quand aux hanafites, ils ont donné la préséance à cinq groupes parmi les "Beni hachim" : la famille d'Ali et celle de Jaafar Oquaïl, Abbas, Alharith, Ibn Abdelmouttalib.

Donc le plus généralement admis, comme noblesse générale et qui constituent le superbe rameau, sont les branches des Beni Hachem Assayouti dans sa "Rissala Zaïnabbia" l'atteste également en disant : "Le nom de Sharif est donné en priorité à toutes sa famille, tant les Hassanis que les Husseïnis ou encore les Oquaïlis alaouites descendants de Mohamed Ibn Hanafia ou d'un autre

parmi les enfants d'Ali ou bien encore Jaâfarien ou Abbassien".

Néanmoins, nombre d'arabes non sheriffiens et berbères ont usurpé le pouvoir des patriciens à la chachia (turban). Et c'est ainsi que la noblesse s'est propagée dans tout le Maghreb sans se soucier du noble hadith : "Celui qui prétend à une origine qui n'est pas celle de son père, aura la malédiction de Dieu, des anges et de tout le monde".

Notes :

1 - Bekkara Belhachemi : La norme et l'illustration de la noblesse et les bienfaits de la littérature et de l'histoire, Alger 1956.

2 - Sahih Mouslim.

3 - Abdelkader : Les écrits spirituels.

4 - Ibn Arabi, cité par l'Emir Abdelkader, les écrits spirituels, p. 94.

5 - Ali Hachlaf : Les chorfas, les nobles du monde musulman.

6 - Rapportés par Bekkara Belhachemi.

7 - Cités par Edmond Gouvion.

Références :

1 - Belhachemi, Bekkara : La norme et l'illustration de la noblesse et les bienfaits de la littérature et de l'histoire, Alger 1956.

2 - Emir Abdelkader : Les écrits spirituels.

3 - Hachlaf, Ali : Les chorfas, les nobles du monde musulman, Tunis 1929.

4 - Marthe et Edmond Gouvion : Kitab Aâyane el-Marhariba, Imprimerie orientale, Fontana frères, Alger 1920.

5 - Muslim: Sahih Muslim.

Textes en langue arabe

ردمد 5020-1112
***

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

10
2010

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم

العدد 10، سبتمبر 2010

© حوليات التراث، جامعة مستغانم
(الجزائر)

هيئة التحرير

***

مدير المجلة ورئيس تحريرها

د. محمد عباسة

الهيئة الاستشارية

د. العربي جرادي (الجزائر)   د. محمد قادة (الجزائر)

د. سليمان عشراتي (الجزائر)   د. محمد تحريشي (الجزائر)

د. عبد القادر هني (الجزائر)   د. عبد القادر فيدوح (البحرين)

د. إدغار فيبر (فرنسا)   د. حاج دحمان (فرنسا)

د. زكريا سيافليكيس (اليونان)   د. أمل طاهر نصير (الأردن)

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 5020-1112

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

ISSN 1112-5020

فهرس الموضوعات

التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير

د. محمد عباسة 7

النزعة العربية في شعر التصوف في العهدين الزنكي والأيوبي

أحمد المثنى أبو شكير 25

مستويات اللغة الصوفية عند محي الدين بن عربي

د. عبد القادر بن عزة 43

فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا

د. بدران بن الحسن 57

الأدب الصوفي في أرخبيل الملايو

د. روسني بن سامه 79

التربية الصوفية عند الغزالي

ميلود حميدات 101

ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب الحديث

عزيز الكبيطي إدريسي 117

بين الزهد والتصوف

د. شعيب مقنونيف 129

مفهوم الحب والكراهية بين النص الفلسفي والنص الصوفي

د. عبد الله موسى 139

تحويلات الوجود والمعرفة عند الصوفية

د. إسماعيل نوري الربيعي 151

المقامات في الشعر الصوفي مقام التوبة نموذجا
جواد غلام علي زاده 167

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 7 - 24
ISSN 1112-5020

التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

لقد ظهر التصوف عند المسلمين متأثرا بالزهد الذي اتصف به الرسول الكريم وصحابته، وكان من أهم عوامل انتشار الزهد النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تدعو إلى تزكية النفس والعمل من أجل الآخرة. لكن بعد الفتوحات الإسلامية واختلاط العرب بغيرهم من الشعوب، تسربت إلى الزهد الإسلامي بعض العناصر من الأديان الأخرى. وقد أدى تطور الزهد إلى ظهور التصوف، وهو أسمى من الزهد ويتصل بحب الذات الإلهية. ويرتكز التصوف على عنصرين أساسيين، أولهما العنصر العاطفي وهو النزعة إلى الحب التي تتجلى في العناصر الغزلية عند الشعراء. أما الثاني، فهو العنصر الفكري المتمثل في عفة النفس. ظهر عدة متصوفة عبر العصور الإسلامية في المشرق والمغرب، من أبرزهم الغزالي وابن الفارض ومحي الدين بن عربي، طرحوا أفكارهم من خلال أشعارهم وكتبهم. وفي القرون الوسطى اطلع الأوروبيون على تراث العرب المسلمين فتأثروا بعلومهم وفنونهم، وكان مما تأثروا به التصوف الإسلامي الذي تتجلى مظاهره بوضوح في نصوص المدرِسيين (السكولائيين) وغيرهم من الفلاسفة الأوروبيين.

الكلمات الدالة:

التصوف، الأثر والتأثير، الزهد، الحب الإلهي، الإسلام.

The Islamic Sufism between influence and impact

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The Mysticism appeared at Muslims as a result of the development of asceticism. The Asceticism is known for the first time by the Prophet and his companions. Among the most important factors that have allowed the spread of asceticism, the Quranic texts and the prophetic Hadiths that incite to the devotion and purity of the soul. But after Islamic conquests and the mixing of

تاريخ النشر: 2010/9/15
abbassa@mail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

Arabs with other peoples, Islamic asceticism has seen the infiltration of certain characteristics of other religions, notably Christian asceticism. The development of asceticism allowed the birth of Sufism, which is the most important that asceticism and relates to divine love. Sufism is based on two essential elements, the first is sentimental, it is the tendency to love manifested in the gallantries of poets. The second is intellectual and represents himself in the chastity of the soul. Several mystics have appeared throughout the Islamic epochs in the East and Maghreb, including Al-Ghazali, Ibn al-Faridh and Mahieddine ibn Arabi, who proposed their ideas through their poetry and books. In the Middle Ages, Europeans translated various books of Arab-Muslim heritage, and were influenced by their arts and sciences. The impact of Islamic mysticism is evident in the texts of scholastics and Christian philosophers.

Keywords:

Sufism, impact and influence, asceticism, divine love, Islam.

بدأ التصوف الإسلامي حركة زهدية ولجأ إليه جماعة من المسلمين تاركين ملذات الدنيا سعيا للفوز بالجنة، واقتداء بالنبي (ص) وصحابته في الزهد، ثم تطور وأصبح نظاما له اتجاهات عقائدية وعقلية ونفسية وسلوكية. ومن مظاهر الزهد الإكثار من الصوم والتقشف في المأكل والملبس، ونبذ ملذات الحياة والتجرد عن ضروراتها. إلا أن الزهد في الإسلام لا يعني هجر الدنيا وترك العمل، فالإسلام دين وسط واعتدال "لا يدعو للرهبانية والتطرف"(1).

والتصوف نزوع ذاتي تأملي يعتمد على خيال الفرد وتجربته وذوقه ويهتم على الخصوص بالنفس وصفاتها. ظهر المصطلح عند المسلمين في القرن الثاني للهجرة، أما قبل ذلك فكان الصوفي يسمى زاهدا، لأن التصوف ظهر في مرحلة من مراحل تطور الزهد.

إن الصوفية الذين سلكوا طريق التصوف كانوا ملمين بالعلوم الدينية مما يمكنهم من الرد على انتقادات خصومهم، وحتى لا يتعرضوا للانحراف إذا ما تصوفوا مع جهل(2). ويرتبط التصوف بالمجاهدات والرياضات النفسية، ويصب جل اهتمامه على الروح. والطريقة الصوفية تنقسم إلى مواقف هي المقامات

والأحوال. المقام والحال اصطلاحان يستخدمهما الصوفي للدلالة على مكانته في الطريقة الصوفية وما يأتيه من رحمة الإله.

المقام هو مقام الإنسان فيما يقام فيه من عبادات. وأما الحال فهي ما يتعرض له القلب عفويا من سمات الرحمة الإلهية. والأحوال مواهب ظرفية وإذا دامت تحولت إلى مقامات مكتسبة. "من الأحوال: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين... ومن المقامات: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والرضا، والتوكل"(3).

ارتبط التصوف بالفلسفة، فاهتم الصوفية بعلوم المكاشفة ومعرفة الله، وكان ذو النون المصري (245هـ-859م) أول من أدخل العرفانية في التصوف الإسلامي. وجاء أبو يزيد البسطامي (ت 270هـ-875م) بنظرية الفناء، أي فناء الإنسان عن نفسه لا شعوريا بذاته مع الله. ثم تطورت هذه النظرية إلى الحلول والاتحاد مع الله على يد الحسن بن المنصور الحلاج (ت 309هـ-922م) أي حلول الذات الإلهية في المخلوقات، واتحاد طبيعة الإنسان في الطبيعة الإلهية حتى تصبح حقيقة واحدة.

ومن الصوفية من زعم أنه عرج إلى السماء كما عرج الرسول (ص)، ومن أشهرهم أبو يزيد البسطامي الصوفي المعروف بشطحاته، الذي عرج بواسطة سلم روحي(4). والشطح هو كل ما خرج عن المألوف والقوانين الفقهية، لذا يعتبر هذا السلوك من البدع وهو منبوذ عند الفقهاء.

اختلف الصوفيون المسلمون حول علاقة الإله بالكون، فريق قال بوحدانية الله وأنه خالق الكون. وفريق آخر يرى أن العالم لم يخلق من العدم بل وجد من البداية، والكون هو صفات الذات الإلهية أي مظهر الله الخارجي، وتسمى هذه النظرية بوحدة الوجود. "وبناء على هذا المذهب تتجلى الألوهية في البشر، ويعتبر محمد الإنسان الكامل"(5).

وذهب الصوفية من أنصار نظرية وحدة الوجود إلى أن الإنسان يتحد مع

الله، وأما الذين قالوا بتوحيد الله وأنه خالق العالم فأنكروا فكرة الاتحاد به، "ولكنهم قالوا بالفيض من الله أو بالقرب منه، وتعرف هذه اللحظة عندهم بلحظة الوصول أو الفناء"(6).

نسج الشاعر الصوفي قصائده على منوال الشعراء العذريين، فردد أشعارهم مستخدما لغة الحب ورموز المحبين بالطريقة نفسها التي يستخدمها شعراء بني عذرة في تغزلهم بمحبوباتهم، بحيث لا نستطيع التمييز بين ما يتغنى فيه الشاعر الغزلي بالحب الإنساني وما يتغنى فيه الشاعر الصوفي بالحب الإلهي. وقد فضلوا مذهب العذريين لأنهم وجدوا فيه الوسيلة المثلى التي من خلالها يمكنهم التعبير عن أشواقهم وأحوالهم، ولأنهم يقدسون الحب أيضا.

ونظرا لجمال بلاد الأندلس وجنانه الفاتنة تأثر الصوفيون الأندلسيون بمناظر الطبيعة وبهاء عناصرها الحية والجامدة، فجدوها للتعبير عن مشاعرهم الصوفية وأشواقهم للقاء الخالق لما فيها من دلالة على عظمة الله وقدرته. فراح الشعراء الصوفيون يشخصون عناصر الطبيعة ويستلهمون من أصنافها صفات الذات الإلهية على غرار ما ذهب إليه الشعراء الغزليون في حبهم الإنساني.

والحب الصوفي ظاهره طبيعي وباطنه روحاني. فالحب الروحاني يتمثل في الزهد والتجرد من طيبات الحياة سعيا للفناء في الذات الإلهية. والشاعر الذي يعتنق هذا الحب الروحاني الأفلاطوني يهب نفسه كلها لله ولا يرغب في شيء آخر سوى الله، فهو يقوم بهذه المجاهدات ليس حبا في الجنة ولا خوفا من النار. يريد الصوفي لنفسه التي بذلها لله وحده، "أن تموت موتا عذبا محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به"(7). قالت ربيعة العدوية: "ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حبا له وشوقا إليه"(8). ويرحب الشاعر الصوفي بما يلاقيه من عناء وسوء حظ لاعتقاده أن هذا كله من الله.

أما الفقهاء والمتكلمون فقد أنكروا على الصوفية استخدامهم بعض الألفاظ والمصطلحات التي جرت على ألسنة الشعراء الغزليين كالغرام والعشق والخمر والكأس والوصل وغيرها، كما حرموا تشبيه الله بـ"ليلى" و"نعم" وغيرهما من

محبوبات العذريين، وقد اعتبروا ذلك خروجا عن الشريعة وتمردا على أحكامها. فحب الله عند رجال الدين يتمثل في عبادته وطاعته لا عشقه والهيام به كما يحدث عند الشعراء الغزليين.

غير أن الحب الإلهي عند شعراء الصوفية يعتمد على الرموز والمصطلحات والإشارات ولا تدرك معانيه إلا بالتأويل. يرجح أن أول شعر ورد فيه ذكر صريح للحب الإلهي تضمنته مقطوعة شعرية مشهورة نسبها المؤرخون إلى رابعة العدوية المرأة الصوفية(9):

أحبك حبين، حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاك

كانت رابعة (ت 185هـ-801م) أمَة معتقة، تعزف على الناي، وظلت عازفة عن الزواج، وأمضت حياتها الطويلة متعلقة بالحب الإلهي(10). نشأت هذه الجارية بالبصرة فقيرة محرومة من أبسط ضرورات الحياة فانجرفت إلى عالم المجون واللهو، وبعد استفاقتها اعتزلت الدنيا ومتاعها وعكفت على نفسها تكَفر عما اقترفته في حياتها من إثم، فبذلت نفسها كلها لله. رفعت عنصر الحب بمعناه الحسي إلى حب إلهي، فاصطبغ توسلها إلى الله بصبغة الحب والرغبة في الاتصال بالمحبوب الأعلى(11). بلغ صيتها أصقاع العالم الأوروبي في العصور الوسطى من خلال كتاب "حياة القديس لويس" الذي ألفه جوانفيل (Joinville)، وعدّوها أكبر قديسة في تاريخ أولياء أهل السنة(12).

وكان أبو العتاهية (ت 212هـ-827م) هو أيضا قد انغمس في بداية حياته في المجون واللهو قبل أن ينقطع للعبادة والتنسك والزهد. إلا أن حبه الفاشل لـ"عتبة" هو الذي دفعه إلى الزهد والتصوف. فكان يستلهم حب الله من

حبه لـ"عتبة" فيجد فيه تعويضا لحرمانه. ترك أبو العتاهية شعرا غزيرا في الزهد.

ويرى الحلاج (309هـ-922م) أن الله هو الحب وأن الإنسان صورة لذاته، يعاني من شدة حبه لله وتعلقه به، إلى أن يصل إلى الاتحاد بالإرادة الإلهية. ومن المرجح أن مذهب الحلاج من خلال أفكاره كان حلوليا وقد أنكر عليه جموع علماء الإسلام هذا المسلك. ولفظة الحلول تقابل عقيدة التجسد المسيحية(13).

وكان الحلاج قد ورث هذا المذهب عن أستاذه الجنيد، وقد اتهم من قبل السلطات السياسية والدينية في بغداد بالزندقة والإلحاد بسبب غلوه في أدائه، فأعدم. "ذلك أن تصوره للاتحاد بالله، وكذلك أفكاره عن الرسالة والكرامات التي كان يظهرها، كل هذه الآراء جعلت الأوساط الصوفية والفقهية والسياسية تدينه"(14). أما سبب إعدامه فيرجع إلى أنه قال: "أنا الحق"، وهذا يعد كفرا وزندقة لأن الحق هو الله، فأفتى القاضي بقطع رأسه ونفذ الخليفة هذا الحكم. وقد عارض بعض الصوفية إعدامه معتقدين أن الحلاج قال هذا الكلام وهو في غيبوبة. أما لويس ماسينيون (Louis Massignon) الذي كرس حياته في دراسة الحلاج فقد جعله من أكبر شهداء الرأي، ولم يفرق هذا المستشرق الفرنسي بين الرأي والزندقة.

أما الغزالي (ت 505هـ-1111م) صاحب "إحياء علوم الدين" فقد عمل على جعل التصوف مقبولا لدى السلطة والفقهاء المتشددين في أحكام الشريعة(15). ويرى الغزالي أن معرفة الحقيقة إنما تأتي عن طريق الإيمان والقلب وليس العقل. وهو يعتقد أن استخدام العقل في البحث عن الحقيقة الإلهية راجع للشك وضعف الإيمان، وهو بذلك يحاول تجميد العقل وحصر التفكير مما جعل طبقات العامة - الذين كان يكتب من أجلهم - يحاربون دعاة العقل من فلاسفة ومتصوفة.

ومن أشهر صوفيي بلاد الإسلام محي الدين بن عربي (ت 638هـ-1240م) صاحب نظرية وحدة الوجود. فهو يرى أن العالم وجد قبل أن يخلق

تماما كالأفكار التي تولد في ضمير الإنسان قبل تجسيدها. بمعنى آخر، أن الأشياء لم تخلق من العدم. ويرى أيضا أن الطبيعة هي المظهر الخارجي للذات الإلهية. أما الإنسان فهو العالم الصغير الذي تتحد في ذاته جميع صفات الله[16]. فوجود المخلوقات عنده عين وجود الخالق لا فرق بينهما من حيث الحقيقة[17]. ومن هنا يتجلى بوضوح تأثير الأفلاطونية الحديثة والمسيحية في فلسفة ابن عربي الصوفية، والنظرية الأفلاطونية الحديثة انتقلت إلى الشرق بوساطة النصارى السريان. وقد أثار عليه مذهبه في وحدة الوجود سخط الفقهاء المتشددين كما ثاروا على الحلاج من قبل.

وردت فكرة وحدة الوجود والاتحاد بالذات الإلهية عند ابن عربي في عديد من موشحاته، ومنها هذا الموشح الذي مطلعه[18]:

تدرع لاهوتي بناسوتي
وحصل موسى اليم تابوتي
فمن قال عني إنني العبد
وقد صح أني الملك الفرد
قرب عليم غره المجد
فانظر عزتي فيك وتثبيتي
على عرش تنزيهي عن القوتي

غير أن ابن عربي لم يذهب مذهب الحلاج في نظرية الحلول، فهو يصرح بأن الحلول ليس شبيها بوصول الجسم بالجسم، أو العرض بالعرض، أو العلم بالمعلوم، أو الفعل بالمفعول. بل الوصول أو الاتحاد متخيلا أكثر من حقيقيا، فالصوفي يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقا بعينيه، ويشعر بلذة الوصول بتجربة ألطف وأعذب من الوصال الجسماني[19]. أما وحدة الوجود عنده فليست هي الوحدة المطلقة التي وردت عند بعض الفلاسفة، وكل ما قيل

عن محي الدين بن عربي من تكفير وتجريم هو مجرد اتهام افتراه ممن لا يطيقون سماع كلمة حب أو عشق في مذهب الصوفية والفلاسفة.

وكان متصوفة الإسلام قد تبنوا النظرية الأفلاطونية المحدثة ومذهب التطهير في المسيحية ومذهب القديس أوغسطين الجزائري في اللطف الإلهي. والتطهير عند ابن عربي ثلاث مراتب: تزكية النفس، وتصفية القلب، وتجلية الروح. "وللوصول إلى المرتبة الأولى لا بد من التوبة وقهر الأهواء، وللوصول إلى المرتبة الثانية لا بد من الخلوة والذكر، وللوصول إلى الثالثة يكفي الإيمان الصوفي الذي يفتح أبواب الروح للإلهامات العلوية"[20].

ولابن عربي في وحدة الأديان مذهب لا يختلف كثيرا عن مذهب الحلاج، وذهب إلى أن العبادة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها حقيقة الإله. غير أن وحدة الأديان عنده لها تأويلات ورموز ولا تعني خروجه على الشريعة. فهو يرى أن الصوفي يجد الله في كل الأديان[21]:

ألا يا حمامات الأراكة والبان ... ترفقن لا تضعفن بالشجو أشجاني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهتْ ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

لكن محي الدين بن عربي لم يقصد كل الأديان، فمن خلال هذه الأبيات يتجلى بوضوح أن الأديان التي يعتبرها كلها وسائط لحب الذات الإلهية هي أديان أهل الكتاب، وهي اليهودية، والمسيحية، بالإضافة إلى الإسلام. ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي، خلاصتها دين واحد، تطور عبر العصور إلى أن استقر في الإسلام. ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقا من دينه[22].

صنف ابن عربي كتبا كثيرة ما بين منظوم ومنثور، من أهمها "الفتوحات المكية"، و"فصوص الحكم"، الذي مزج فيه التصوف بالفلسفة، و"ترجمان

الأشواق"، وهو ديوان شعر جسد فيه معاني الحب الإلهي، ولجأ في الكثير من مصنفاته إلى الرمز تجنبا لانتقادات الفقهاء ممن يستثقلون تأويل كلامه. مع ذلك اتهمه أهل الظاهر بالكفر والإلحاد، "فكان من أشدهم ابن تيمية وابن حجر العسقلاني وإبراهيم البقاعي"[23] الذي صنف في ذلك كتبا من بينها كتاب "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي". غير أن الكثير من أهل العلم والتنوير قد أنصفوه وتأولوا كلامه تأويلا مقبولا.

عمل ابن عربي على نشر الموشحات الصوفية في بلاد المشرق، بحيث تعرّف المشارقة على الموشحات الأندلسية من خلال "الديوان الأكبر" الذي نظمه ابن عربي في الشام. أما ديوانه الأول وهو "ترجمان الأشواق" فقد وضعه في رحاب مكة المكرمة، التي أقام فيها وتعلق بحب "نظام" الفتاة الحسناء التي فتنته، وهي ابنة أبي شجاع الأصفهاني إمام الحرم المكي.

وكان ابن عربي أول من نظم الموشحات الصوفية في الأندلس وأدخل عليها الرموز والمعاني الدينية. وحبه لـ"نظام" الملقبة بـ"عين الشمس" - وكانت متصوفة هي أيضا - قد زاد من لوعة الشاعر، مما أضفى على موشحاته نوعا من العذوبة والرقة. وقد عارض ابن عربي في موشحاته الصوفية بعض الوشّاحين الغزليين المشهورين في الأندلس أمثال ابن زهر وابن بقي وغيرهما.

أما ابن سبعين (ت 669هـ-1270م) فهو من كبار متصوفة الأندلس[24]. وقد تعددت آراء الناس فيه فوقره البعض وكفره البعض الآخر[25]. وتجول في الأماكن نفسها التي مر بها ابن عربي من قبله، ومنهجه في التصوف لا يختلف عن منهج صاحب "الفتوحات". ولابن سبعين تسميات مخصوصات في كتبه وهي نوع من الرموز[26].

وقد انتشر صيت ابن سبعين في أوروبا في عصره، فذكره البابا وتحدث عنه حيث قال: "إنه ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه[27]. ولما أراد فردريك الثاني صاحب صقلية استيضاح بعض المسائل الفلسفية، انتدب ابن سبعين للرد عليها.

جاء في الإحاطة: "ولما وردت على سبتة المسائل الصقلية، وكانت جملة من المسائل الحكمية، وجهها علماء الروم تبكيتاً للمسلمين، انتدب إلى الجواب عنها، على فتى من سنه، وبديهة من فكرته"[28].

وبفضل مدارس الترجمة والتقاء علماء النصارى بالمسلمين بالأندلس وتجوالهم ببلاد المغرب انتقلت عناصر الصوفية الإسلامية باختلاف مذاهبها إلى الغرب المسيحي في القرون الوسطى وتأثر بها عدد من اللاهوتيين المَدرَسيين (Scolastiques) والقساوسة في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا؛ ومن أبرزهم رايموندو مارتين ورامون لول وألفونسو العاشر الملقب بالعالم وكاهن هيتا ودانتي أليغييري وغيرهم.

كان رامون لول (Ramon Llull) (1232م-1316م) في القرون الوسطى أحد الفلاسفة والصوفيين المسيحيين الكبار في أوروبا. نظم هذا الإسباني الشعر على طريقة شعراء التروبادور البروفنسيين (Les Troubadours) الذين اشتهروا بالحب الكورتوازي (Amour courtois) المستلهم من الحب العذري. وقد ألف كتبا ورسائل للدفاع عن النصرانية بالبراهين والحجج، كما استخدم في طريقته العناصر الإسلامية والأساليب العربية لمجادلة المسلمين.

كان رامون لول (رايموندو لوليو) يعشق الله والمسيح، وأمضى حياته متنقلا بين البلدان مثلما فعل ابن عربي وابن سبعين من قبله وغيرهما ممن أحبوا الله وتنقلوا بين المغرب والمشرق. تعلم اللغة العربية على يد عبد مسلم مدة تسع سنوات، فأجادها حتى أنه ألف بها بعض كتبه، منها كتاب "التأليف والتوحيد" وكتاب "التأمل في الله" وكتاب "الكافر والعارفون الثلاثة"، ثم ترجمها إلى الكتالانية، بحيث كان لا يعلم من اللاتينية شيئا. استخدم رامون لول في فلسفته الأسلوب الغامض، وجاء بمنهج جديد لم تألفه الفلسفة الأوروبية، وحرص على ألا يذكر مصادر مذهبه.

رغم إعجابه بالمسلمين واحترامه لهم إلا أنه لم يستطع تقبل عقيدة الإسلام فعمل طيلة حياته على التبشير في الأندلس والمغرب محاولة منه تمسيح المسلمين.

كان يعلم صغار الرهبان اللغة العربية ومعارف المسلمين ومناهجهم، لكي يستطيعوا تحويل المسلمين عن دينهم بالحجة المقنعة(29).

كان رامون لول من المسيحيين القلة الذين عرفوا الدين الإسلامي، ورغم عدم إيمانه بهذا الدين إلا أنه حاول أن يظهر التقارب بين الأديان ودعا إلى التحاور مع الآخر، ولعل كتابه "الكافر والعارفون الثلاثة" (Le gentil et les trois sages) لأبرز دليل على ذلك. في كتاب "الكافر" يحاور رجل لا يعرف الله، ثلاثة علماء مسيحيا ويهوديا ومسلما، يستمع لآرائهم وحججهم في إيمانهم، ليخلص في الأخير إلى أن هناك حقائق مشتركة بين هذه الأديان وكلها تصب في توحيد الله. غير أن ابن عربي قد سبقه إلى وحدة الأديان.

ويقول رامون لول في ختام كتاب "الكافر" على لسان أحد الحكماء الثلاثة دون ذكر عقيدته: يجب علينا أن نفترق على التسامح وعلى كل واحد منا أن يستفيد من نقاشنا هذا. هل يعجبكم أن نتقابل مرة كل يوم في هذه الغابة ونتناقش بمنهج العقل حتى نتوصل إلى إيمان واحد، فليس لنا سوى إله واحد. لا ينبغي أن يفرقنا اختلافنا في الإيمان، أو نحارب بعضنا بعضا ونتقاتل لأن هذه الحرب تمنع الناس من الاتفاق على عبادة واحدة(30).

من خلال طرحه لتعاليم العقيدة الإسلامية على لسان العارف المسلم في كتاب "الكافر والعارفون الثلاثة"، يظهر أن رامون لول كان واسع الاطلاع على مبادئ الإسلام وعادات المسلمين(31). وقد ألف لول - الذي كان يعلم الكثير عن شعر التروبادور الأوكسيتاني - هذا الكتاب لمعارضة قصيدة المناظرة الحوارية أو "لعبة الاقتراح" (Partimen) الغزلية التي اشتهر بها شعراء التروبادور في القرون الوسطى؛ فأسلوب الحوار وطبيعة الموضوع الذي يبنى على النقيض ونهاية الكتاب التي تركت دون إجابة، كل ذلك جاء على منوال القصيدة البروفنسية.

درس لول الفلسفة الإسلامية واطلع على آثار ابن سينا والفارابي بالعربية، كما درس "تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي، وترجم رسالته الشهيرة "مقاصد

الفلاسفة" نظما باللغة الكتالانية[32]. وقد تأثر رامون لول بالغزالي في نبذ الفلسفة العقلانية، وهو أيضا لا يرى للعقل دورا في حب الله ومعرفة الحقيقة إلا الإيمان. كما انتقد الفلاسفة الذين قالوا بأزلية الكون وقدمه.

وفي كتاب "الحبيب والمحبوب"، وهو الفصل الأخير من كتابه "بلانكرنا" (Blanquerna)، يتحدث رامون عن التصوف الإسلامي والمتصوفة، كما أن عنوان الكتاب نفسه جاء على الطريقة الصوفية عند المسلمين. يحتوي الكتاب على شطحات وحكايات لها نظائر في كتب التصوف الإسلامي. وقد استخدم فيه ألفاظا ومصطلحات سبقه إليها محي الدين بن عربي، على الرغم من أن الرجلين يختلفان في بعض المبادئ كوحدة الوجود وقدم العالم. إلا أن لول لم يوضح تماما موقفه من وحدة الوجود، فجاء أسلوبه غامضا حول هذه المسألة نظرا لتأثره بمنهج الغزالي وإعجابه بمذهب ابن عربي.

يرى لول أن العشق الإلهي لا ينبغي أن يلهمه خوف من عذاب جهنم ولا رجاء لنعم الجنة، بل يلهمه ذكر كمال الله[33]. وإذا عدنا إلى رابعة العدوية نجدها قد قالت هذا الكلام نفسه منذ أربعة قرون قبل رامون لول. وفي كتاب "التأمل في الله" يشير لول إلى أنه استخدم أسلوب الدعاء الذهني والمناجاة على الطريقة الإسلامية[34]. كما استخدم عناصر الشعر الكورتوازي في رسائله الصوفية، تماما كما فعل الصوفيون العرب الذين استخدموا عناصر الحب العذري في نظمهم الصوفي.

قال لول بفصل الرجال عن النساء في الكنائس[35] مستحسنا طريقة المسلمين في المساجد، ودعا المسيحيين أن يضعوا اسم المسيح على رأس رسائلهم، كما يضع المسلمون البسملة والصلاة على النبي[36]. وفي مقدمة كتابه "أسماء الله المائة" يعبر بوضوح عن رغبته في أن تمارس الكنائس يوميا إنشاد أسماء الله المائة، على نحو ما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد. وأسماء الله من بين الأوراد التي يرددها المسلمون[37]. لقد تأثر لول في أسماء الله الحسنى بابن عربي الذي تحدث عنها بإسهاب في ختام كتابه "الفتوحات المكية".

يقول لول في كتاب "الحبيب والمحبوب" إنه وجد الناس في جانب من بلاد البربر يحكون هناك أن الأتقياء يرتلون الأناشيد عن الله والحب، ويسيحون ببر الدنيا، يعانون المسكنة وأعمالا أخرى كثيرة، وأن هؤلاء الصوفية أو المرابطين تعودوا أن يرسلوا بعض الأمثال والحكم القصيرة التي يتطلبها أسلوبهم، ويضيف لول إنه ألف كتابه طبقا لهذا المنهج[38]. ولم يبق شك في تأثره بالمسلمين بعد أن صرح بنفسه أنه ألف كتابه على منوال كتب الصوفية المسلمين.

لقد عرف رامون لول في عصره عددا من المتصوفة المسلمين الأندلسيين والمغاربة كابن سبعين وابن هود المتقشف وأبي الحسن الششتري صاحب الموشحات والأزجال الصوفية وأبي مدين شعيب والعفيف التلمساني وغيرهم كما سمع برابعة العدوية وقرأ للإمام الغزالي وغيره، غير أنه أعجب كثيرا بمحي الدين بن عربي فتأثر بمذهبه.

كما تأثر دانتي أليغييري (Dante Alighieri) (1265م-1321م) أيضا في "الكوميديا الإلهية" و"الحياة الجديدة" بابن عربي ورحلة "الإسراء والمعراج". فالصور التي رسمها دانتي لتمثيل الجنة والنار والمطهر تتفق وما رسمه ابن عربي في كتاب "الفتوحات المكية" وأن كثيرا من الأوصاف والتعريفات التي جاءت في "الكوميديا" اقتبسها دانتي من قصة "المعراج". لقد ثبت أن إحدى صور المعراج النبوي قد ترجمت من العربية إلى القشتالية والفرنسية واللاتينية بأمر من الملك ألفونسو العاشر سنة (1260م). ويبدو "أن هذه العناصر قد نقلها برونيتو لاتيني (Brunetto Latini) أستاذ دانتي، وكان على علم تام بالثقافة العربية"[39]. لقد ذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه[40] مشابهات عديدة في التفاصيل بين كتاب "المعراج" الذي يشرح عروج الرسول محمد (ص) وبين "الكوميديا الإلهية" للشاعر الإيطالي الكبير دانتي أليغييري.

ولم يختلف دانتي عن رامون لول في عدائه للإسلام والرسول الكريم وذلك ظاهر من خلال الأبيات التي وردت في "الكوميديا" حول الرسول (ص) وعلي

(ض)[41]. وكلاهما سلك طريق الغموض في مذهبه، وهو الطريق نفسه الذي يتمثل في الأسلوب الغامض (Trobar clus) عند التروبادور والرمز عند العذريين والمتصوفة. أما "بياتريتشي" (Beatrice) التي تزوجت غيره، فقد تأثر دانتي في حبه لها بحب التروبادور البروفنسيين الذين تأثروا بالعذريين من خلال الأدب العربي في الأندلس. كما تأثر دانتي أيضا في حبه الغامض بغزليات ابن عربي الصوفية في "نظام" الأصفهانية التي فتنته عندما كان مقيما بمكة المكرمة وقد استخدم الرمز الصوفي في ديوانه "ترجمان الأشواق".

وفي الأخير ينبغي أن نشير إلى أن التصوف نشأ في كنف الإسلام ولم يكن وليدا لمصادر أجنبية كما يزعم بعض المستشرقين، أما التأثر ببعض التيارات الخارجية فقد ظهر في مرحلة من مراحل تطور التصوف الإسلامي. وذهب ابن خلدون في "المقدمة" إلى أن ظهور الصوفية راجع إلى أنه قد تفشى اللهو والانغماس في ملذات الدنيا في القرن الثاني الهجري وانقطع كثير من الناس عن أمور الدين، فعكف الأتقياء على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[42]، وهذا دليل آخر على أن التصوف الإسلامي نشأ على كتاب الله وسنة رسوله.

والتأثر ليس عاملا سلبيا وإنما يتحقق بفضل المطالعة والمثاقفة والتفتح على الآخر. وليس من علم أو فن لا يتطور إلا بالاحتكاك والتأثر. أما الذين انحرفوا عن أصالة التصوف الإسلامي وجرفتهم تيارات غريبة عن عقيدة الإسلام، فهم قلة وقد انتقدهم العلماء والفقهاء.

والعرفان الصوفي مجاهدة وذوق لا يشترك فيه كافة الناس، لذلك لجأ الصوفي في نظمه ونثره إلى الرمز وترك التأويل للعارفين، حتى يخفي عن العامة ما لا يفهمون. والصوفية إذا ما أخطأوا فلم يكن في نيتهم الإساءة للدين الإسلامي الحنيف، فكل العارفين يصيبون ويخطئون، أما أن يُتهموا بالكفر والجهل بسبب حبهم المفرط لله، فهذا هو الجهل نفسه.

وكما رأينا، فالتصوف الإسلامي باختلاف مذاهبه أثّر تأثيرا فعالا في اللاهوتيين المدرسيين المسيحيين في أوروبا خلال القرون الوسطى، وقد استفاد

من مبادئه الصوفيون الغربيون في تهذيب عقائدهم وإصلاح مجتمعاتهم، وألفوا كتباً ورسائل لنشر أفكارهم.

الهوامش:

1 - أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت 1987، ص 180.

2 - المصدر نفسه، ص 62.

3 - المصدر نفسه، ص 115-116.

4 - عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1979، ص 28.

5 - م. م. شريف: دراسات في الحضارة الإسلامية، ترجمة أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1966، ج1، ص 104.

6 - المصدر نفسه، ص 109.

7 - أسين بلاسيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت 1979، ص 246.

8 - أبو طالب المكي: فوت القلوب، المطبعة المصرية، القاهرة 1932، ج3، ص 84.

9 - نفسه.

10 - جورج شحاتة قنواتي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، مستلة من كتاب تراث لإسلام، تصنيف جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة حسين مؤنس وآخرين، عالم المعرفة، ط3، الكويت 1998، ج2، ص 68.

11 - عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، ص 123.

12 - جورج شحاتة قنواتي: المصدر السابق، ص 68.

13 - رينولد ألن نيكلسون: التصوف، مستلة من كتاب تراث الإسلام، تأليف سير توماس أرنولد وآخرين، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط3، بيروت 1978، ص 316.

14 - جورج شحاتة قنواتي: المصدر السابق، ص 70.

15 - المصدر نفسه، ص 72.

16 - رينولد ألن نيكلسون: المصدر السابق، ص 328. انظر، رسائل محي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، ص 118.

17 - لطفي عبد البديع: الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1969، ص 62.

18 - ابن عربي: الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت 1996، ص 363.
19 - أسين بلاسيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ص 252.
20 - المصدر نفسه، ص 148.
21 - محي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت 1961، ص 43.
22 - أسين بلاسيوس: المصدر السابق، ص 267.
23 - لطفي عبد البديع: المصدر السابق، ص 62.
24 - ينظر محمد ياسر شريف: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر، بغداد 1981، ص 93.
25 - لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة 1973، ج1، ص 34.
26 - أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 209.
27 - لسان الدين بن الخطيب: المصدر السابق، ج1، ص 34. انظر أيضا، المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1995، ج2، ص 411.
28 - لسان الدين بن الخطيب: المصدر السابق، ج1، ص 34. وانظر، المقري: المصدر السابق، ج2، ص 414.
29 - خوليان ريبيرا: الأصول العربية لفلسفة رايموندو لوليو، مستلة من كتاب دراسات أندلسية للطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة 1980، ص 168.
30 - Raymond Lulle : Le livre du gentil et des trois sages, traduit par Dominique de Courcelles, Editions de l'Eclat, Paris 1992, p. 237.
31 - Ibid., p. 185.
32 - برند فايشر: الشرق في مرآة الغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983، ص 39.
33 - المصدر نفسه، ص 47.
34 - المصدر نفسه، ص 40.
35 - أنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955، ص 543.
36 - خوليان ريبيرا: المصدر السابق، ص 170.
37 - المصدر نفسه، ص 171.

38 - المصدر نفسه، ص 189.

39 - لطفي عبد البديع: الإسلام في إسبانيا، ص 158.

40 - عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، وكالة المطبوعات ودار القلم، ط3، الكويت-بيروت 1979، ص 49 وما بعدها.

41 - Dante Alighieri : La divine comédie, traduit par Henri Longnon, Editions Bordas, Paris 1989, p. 138.

42 - ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، ط7، بيروت 1989، ص 467.

References:

1 - ‘Abd al-Badī‘, Loṭfī: Al-Islām fī Ispāgna, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2nd ed., Cairo 1969.

2 - Al-‘Awwadī, A. Hussein: Ash-shi‘r as-ṣūfī, Dār al-Rashīd, Baghdad 1979.

3 - Al-Ghubrīnī, Abū al-‘Abbās Aḥmad: ‘Unwān ad-dirāya, edited by Rabah Bounar, SNED, Alger 1981.

4 - Alighieri, Dante: La divine comédie, traduit par Henri Longnon, Editions Bordas, Paris 1989.

5 - Al-Makkī, Abū Ṭālib: Fawt al-qulūb, Al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, Cairo 1932.

6 - Al-Maqarrī, Aḥmad: Nafḥ at-ṭīb miṅ ghusn al-Andalus ar-raṭīb, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1995.

7 - Al-Sahmarānī, As‘ad: At-taṣawwuf munshi’uhu wa musṭalaḥātuhu, Dār Al-Nafā’is, Beirut 1987.

8 - Anawatī, G. Chahata: Al-falsafa wa ‘ilm al-kalām wa at-taṣawwuf, (Philosophy, theology and mysticism), in The Legacy of Islam, edited by J. Schacht with C. E. Bosworth, translated by Ḥussein Mu’nis, ‘Alim al-Ma‘rifa, 3rd ed., Kuwait 1998.

9 - Badawī, ‘Abd al-Raḥmān: Dawr al-‘Arab fī takwīn al-fikr al-’Uruppī, Wikālat al-Maṭbū‘āt and Dār al-Qalam, 3rd ed., Kuwait-Beirut 1979.

10 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Dīwān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1996.

11 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Rasā’il Ibn ‘Arabī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 2001.

12 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Tarjumān al-ashwāq, Dār Ṣādir, Beirut 1961.

13 - Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn: Al-iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa, edited by Muḥammad ‘Abdallah ‘Inān, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1973.

14 - Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān: Al-muqaddima, Dār al-Qalam, 7th ed.,

Beirut 1989.
15 - Lulle, Raymond: Le livre du gentil et des trois sages, traduit par Dominique de Courcelles, Editions de l'Eclat, Paris 1992.
16 - Nicholson, Reynold Alleyne: At-taṣawwuf, (The mysticism), in The legacy of Islam by Thomas Walker Arnold and others, translated by Girgis Fatḥallah, Dār al-Ṭalīʻa, 3rd ed., Beirut 1978.
17 - Palacios, Asín: Ibn ʻArabī ḥayātuhu wa madh'habuhu, (Ibn Arabi his life and his way), translated by Abd al-Rahmān Badawī, Wikālat al-Maṭbūʻāt and Dār al-Qalam, Kuwait-Beirut 1979.
18 - Palencia, Angel González: Tārīkh al-fikr al-andalusī (Historia de la España Musulmana), translated by Ḥussein Mu'nis, Cairo 1955.
19 - Ribera, Julián: Al-'uṣūl al-ʻarabiyya li-falsafat Raymundo Lulio, (The Arab origins of Raymondo Lullio's philosophy), in Dirāsāt andalusiyya by Al-Ṭahir Aḥmad Makkī, Dār al-Maʻārif, Cairo 1980.
20 - Sharīf, M.-M.: Dirāsāt fī al-ḥaḍāra al-islāmiyya, (Studies in Islamic civilization), translated by Ahmad Shalabī, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2nd ed., Cairo 1966.
21 - Sharīf, Muḥammad Yāssir: Al-waḥda al-muṭlaqa ʻind Ibn Sabʻīn, Dār al-Rashīd, Baghdad 1981.
22 - Weischer, Bernd Manuel: Al-Sharq fī mir'āt al-Gharb, (The East in the mirror of the West), OPU, Alger 1983.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 25 - 42
ISSN 1112-5020

النزعة العربية في شعر التصوف في العهدين الزنكي والأيوبي

أحمد المثنى أبو شكيّر
جامعة حمص، سوريا

الملخص:

لم تكن تيارات الأدب الصوفي تمثل مذهبا فنيا قائما بعينه، بل كانت تمثل عدة اتجاهات اتفقت جميعها على تمثيل الوجود الإسلامي، والتعبير عن الأهداف الإسلامية العامة، والابتعاد عن النزعة العنصرية الضيقة، فجاء الأدب الصوفي أدبا عربيا في تكوينه وتركيبه، لكنه كان يستقطب كل الأمة الإسلامية، لأنه حمل همومها، وعبر عن طموحاتها. وقد حفل الشعر الصوفي في العهدين الزنكي والأيوبي بالكثير من المعاني العربية التقليدية الموروثة، وهو أكثر الأغراض الشعرية التي حافظت على طابع التقليد في معانيها، دون أن يتأثر بشكل ظاهر بالتجديد الحاصل والطارئ على الشعر العربي في هذين العهدين، فجاءت هذه المحافظة الفنية المقصودة لتصبغ هذا الشعر بطابع عربي لا يخلو أحيانا من وجود مؤثرات جديدة، قد تكون فارسية أو هندية أو غيرها من الثقافات الأخرى، لكن هذه المؤثرات لم تستطع أن تمحو الطابع العربي للشعر الصوفي في تكوين معانيه، أو أن تغير صورة البيئة العربية التي استمد منها رموزه وأشكاله ولغته.

الكلمات الدالة:

التصوف الإسلامي، النزعة العربية، الزهد، المؤثرات الأجنبية، الشعر.

The Arab tendency in the poetry of Sufism in the Zangi and Ayyubid periods

Ahmad Abu Shokair
University of Homs, Syria

Abstract:

The currents of Sufi literature did not represent a specific artistic doctrine, but rather represented several trends, all of which agreed to represent the Islamic existence, express the general Islamic goals, and move away from narrow racism, Sufi literature came as Arab literature in its formation and composition, but it

تاريخ النشر: 2010/9/15
hoho198029@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

attracted the entire Islamic nation because it carried its concerns and expressed its aspirations. Sufi poetry in the Zangi and Ayyubid eras was full of many inherited traditional Arabic meanings, and it is the most poetic purpose that preserved the character of tradition in its meanings, without being visibly affected by the renewal occurring in the Arab poetry in these two covenants. So this intended artistic conservatism came to dye this poetry with an Arab character, which is sometimes not without the presence of new influences, which may be Persian, Indian or other cultures, but these influences could not erase the Arab character of Sufi poetry in forming its meanings, or change the image of the Arab environment, from which he derived his symbols, shapes and language.

Keywords:

Islamic Sufism, Arabism, asceticism, foreign influences, poetry.

على الرغم من اختلاف طبقات الصوفية، وتعدد انتماءاتهم، فقد كان لهم أدب رفيع مميز في الشعر والنثر، إذ احتوى هذا الأدب على عاطفة صادقة، وتجربة عميقة من خلال المحافظة على الوحدة العضوية للقصيدة، وإبقاء فكرتها، ومضامينها[1].

وقد حفل الشعر الصوفي في العهدين الزنكي والأيوبي بالكثير من المعاني العربية التقليدية الموروثة، وهو أكثر الأغراض الشعرية التي حافظت على طابع التقليد في معانيها، دون أن يتأثر بشكل ظاهر بالتجديد الحاصل والطارئ على الشعر العربي في هذين العهدين، فجاءت هذه المحافظة الفنية المقصودة لتصبغ هذا الشعر بطابع عربي لا يخلو أحيانا من وجود مؤثرات جديدة، قد تكون فارسية أو هندية أو غيرها من الثقافات الأخرى، لكن هذه المؤثرات لم تستطع أن تمحو الطابع العربي للشعر الصوفي في تكوين معانيه، أو أن تغير صورة البيئة العربية التي استمد منها رموزه الخاصة، وأشكاله الظاهرة، ولغته المعبرة.

1 - النزعة العربية في معاني الشعر الصوفي:

لعلنا لا نبالغ إذا ما قلنا إن رائحة الصحراء، وعبقها العربي الأصيل تفوحان بوضوح من الشعر الصوفي، على الرغم من التجديد والتطور الحضاري الذي شهده

هذان العهدان، فقد انتقل العرب من حياة البوادي وما فيها من حل وترحال إلى الاستقرار والمدنية، كما تطورت الحياة العامة، واختلط العرب بغيرهم من الأمم المختلفة، دون أن يغير هذا الاختلاط من هيئة الشعر الصوفي، أو طبيعة معانيه التقليدية، مع ضرورة الانتباه دوما إلى اختلاف المقاصد الصوفية في معانيها الباطنية عن المعاني الظاهرة من خلال الشكل التركيبي البسيط الذي تفصح عنه القصيدة للوهلة الأولى، فالمعنى الظاهر هو الذي يبنى عليه القول بالتأثر بالقدماء، وهو تأثر حاصل، لكنه يحصر في وسيلة التعبير دون أن يمتد إلى جوهر المعنى، وقلب المقصد.

لقد نالت الصحراء العربية القديمة بمكوناتها البدوية البسيطة اهتمام شعراء التصوف، فجاءت حاضرة بقوة في نصوصهم، لتغني معانيهم، وتجسد حالة انتمائهم الظاهر والباطن إلى الشخصية الإسلامية بتكوينها العربي، ومن ذلك ما جاء به ابن الفارض[2] شاعر التصوف والحب الإلهي في هذا العهد في قوله[3]:

خفف السير واتئد يا حادي إنما أنت سائق بفؤادي
ما ترى العيس بين سوق وشوق لربيع الربوع غرثى صوادي
شفها الوجد، إن عدمت رواها فاسقها الوخد من جفار المهاد

تمتلئ القصيدة بالقرائن الدالة على وجود نزعة عربية، وتبدأ بالنهج الفني الذي اعتمده الشاعر من خلال الرغبة بالوقوف في ديار الأحبة، وبكاء المرتحلين، وهذه الوقفة هي نهج فني انبثق من قلب وصميم القصيدة العربية الجاهلية بدأها امرؤ القيس ونظراؤه من شعراء ذلك العصر، وهي تحضر في قصيدة ابن الفارض حضورا تقليديا قد لا يؤثر في مقاصد الشاعر الباطنية، ولكنه يعكس مقدار الاتكاء عنده على معاني الشعر القديم.

ومن قال إن الشاعر ينزوي في زاوية الرمز الديني المخصص؟ فقد يكون للعصر وتجلياته السياسية والاجتماعية أثر في نصوص الشعر الصوفي، لأن الشاعر الصوفي ابن المجتمع، يعيش واقعه، ويرصد حركته، فتعتريه الحماسة لبطولاته،

ويمتلئ قلبه بالأسى على مصابه، وما ذكر هذه المواضع العربية، والإكثار منها، والإلحاح بتفاصيلها إلا تعبير ربما عن حالة الصراع الإسلامي الفرنجي، وهو صراع له أبعاد تراثية تتعلق بالتكوين الحضاري الأول، فقد انطلق الإسلام من صميم العروبة الأولى، ولبس في بواكيره ثوبا عربيا ظاهرا من خلال تجسيد القيم والمبادئ العربية الإيجابية، واتخاذها أحكاما له، مما جعل شعراء التصوف في هذا العصر ينطلقون من انتمائهم العربي في تجسيد صورة هذا الصراع، وهم لا يغفلون أبدا عن زج بعض العبارات الدالة على الانتماء في بعض الأحيان، كما ذكر ابن الفارض صفة الأحبة الذين يبحث عنهم في هذه المواضع، والوديان، والقفار، فوصفهم بأنهم "عريب"، واستخدم في إشارته وسيلة التصغير من باب التحبب، والتقرب، لما يعرف عن صيغ التصغير من اعتبارها وسائل تحبب في مواضعها المقصودة لذلك، فقال:

وبلغت الخيام فأبلغ سلامي   عن حفاظ عريب ذاك النادي

ويتعلق قلب الشيخ ابن عربي(4) بحب فتاة عربية سلبته عقله، لكنها منحته النعيم والحياة الهانئة، فاستخدم ذلك في إطار المدلول الرمزي المتعلق بالاتجاهات الصوفية، لكنه ليس مدلولا منتزعا من الوهم والخيال، ولا وليد الصدفة، بل هو ارتباط فني بالواقع وأحداثه، بعد أن امتلأت قلوب الشعراء المتصوفة بالحزن على ما بلغه الشعر العربي من تعلق بالأعاجم، والإكثار من ذكرهم، فلا نستبعد أن يكون ذكرهم لصفة المحبوب بأنه عربي النشأة والطباع مستمدة من الرغبة في ترسيخ القيمة العربية للقصيدة التقليدية، ومواجهة تيار التجديد، يقول ابن عربي(5):

فلو كنت تهوى الفتاة العروبا   لنلت النعيم بها والسرورا

ويشير الشاعر في موضع آخر إشارة أكثر قوة تحمل نزعة عربية ظاهرة، يعبر فيها عن انتمائه إلى العرب، ويفخر بهذا الانتماء، ويأتي هذا التعبير في إطار شعره الغزلي الرمزي الذي يجسد تجربته الصوفية، ويعبر عن مواقفه و ميوله فيقول(6):

وإذا مالت أرتنا فننا أو رنت سالت من اللحظ ظبى
كم تناغي بالنقا من حاجر يا سليل العربي العربا
أنا إلا عربي، ولذا أعشق البيض وأهوى العربا

ويبدو أن الحبيب الرمز كان عربي النسب والهوى، وقد ظهر ذلك في مواضع متعددة، وهذا يعكس دلالات ثمينة في شعر ابن عربي تتعلق بالعصر أولا من منطلق أن التجربة الصوفية على خصوصيتها هي تجربة مستمدة من الواقع، وقد تكون تصويرا للواقع والحياة، ونقلا للعصر، وما فيه من اختلاط وتنوع، يقول(7):

يا أولي الألباب، يا أولي النهى همت ما بين المهاة والمها
سر به بسربه لسربه فاللهى تفتح بالحمد اللها
إنها من فتيات عرب من بنات الفرس أصلا إنها
رابني منها سفور راعني عنده منها جمال وبها

يلاحظ أن نظرة الشاعر مستمدة من الواقع وتقلباته، وكأنه يرصد صورة العصر، فالمحبوبة الرمز التي ذكرها هي فتاة فارسية من العجم، لكنها تنتسب إلى العرب، وهذا يعبر عن شمولية التجلي الإلهي الذي يقصده، وإنسانية هذا التجلي العظيم الذي لا يستثني أحدا. وتظهر النزعة العربية عند الشاعر من ناحية معنوية ثانية عبر تأثره بالقدماء من خلال قوله:

رابني منها سفور راعني عنده منها جمال وبها

فقد كانت العرب إذا حسرت المرأة النقاب عن وجهها لأحد لغير شيء، عرف من ذلك أن الشر وراءها، وأضحى واجبا الحذر منها، وقد قصد الشاعر من هذه الإشارة أن هذه النكتة المخصوصة رأته في حضرة التمثل، فعلمت أنه يريد أن تخدعه بذلك ليتعشق بتلك الصورة، فشفقت عليه لئلا يجهل فيشقى(8).

استفاد الشاعر من هذا الأمر المتوارث لتكوين رؤية صوفية معينة،

فالشاعر الصوفي لا يبتعد أبدا عن الواقع في أخذ مادته، لكنه يعيد خلقها بطريقته، وبما ينسجم مع فلسفته، ومذهبه.

وينقل لنا عفيف الدين التلمساني[9] إعجابه بطباع العرب أصحاب الديار الذين أضافهم، ويشيد بخصالهم التي نالت استحسان الآخرين، وإعجابهم بها، وكأنه حمل معه في رحلته من المغرب العربي إلى مصر عبق الأصالة والبداوة العربية التي تفوح من رمال صحراء الجزائر، وتملأ الآفاق، فيقول[10]:

هذا المصلى وهذه الكثب ... لمثل هذا يهزنا الطرب
أنخ مطاياك دون ربعهم ... كي لا تطاك الرحال والنجب
وارج قراهم إذا نزلت بهم ... فأنت ضيف لهم وهم عرب
واسع على الرأس خاضعا فعسى ... يشفع فيك الخضوع والأدب

ويحن في موضع آخر إلى عرب الديار، ويرجو لقاءهم ومجاورتهم، وقد سكنوا قلبه قبل أن يسكنوا في خيامهم التي فتنته، وسحرت عيونه، فقال[11]:

أحن إلى المنازل والربوع ... وأنتم بين أحشاء الضلوع
أيا عرب الخيام كذا أضعتم ... نزيلا في جنابكم المنيع
ويا ظبي الصريم أخذت قلبي ... فليتك لو أضعت له جميعي

ويذكر في قصيدة أخرى مواضع العرب، ويرى أنها تستحق الرحيل، ففيها تشتهى المنية، وقد سلبه أهلها عرب نجد روحه بسحرهم، وتملكوا فؤاده بطباعهم، يقول[12]:

إن تكن هذه التي قتلتنا ... فبها تشتهي النفوس المنونا
عرب نجد ها قد قتلتم فريقا ... وفريقا ما زلتم تأسرونا

2 - تجليات المكان في الشعر الصوفي:

إن قيمة الأثر المكاني في الشعر الصوفي تنطلق من حب الشعراء لأهل

المكان، لأن المكان وعاء تحيا فيه الجماعة، والتعلق به ينطلق من حب الجماعة، والرغبة بالانتساب إليها، والاعتداد بعاداتها وتقاليدها، وهذا ما أكده ابن عربي، فأشار أن وصفه للمكان لا يستند إلى حبه لكومة الرمل، أو قطع الحجارة المترامية، بل ينطلق من حب الجماعة التي تركت تحت في هذه الديار سماتها وطباعها الفاضلة، فقال معبرا عن ذلك[13]:

رأى البرق شرقيا فحن إلى الشرق ... ولو لاح غربيا لحن إلى الغرب
فإن غرامي بالبريق ولمحه ... وليس غرامي بالأماكن والترب

وقد تحمل إشارات الشعراء المتصوفة نحو المكان دلالة الامتزاج بين النزعتين العربية والإسلامية، فعندما سقطت بغداد عاصمة العرب والمسلمين وقف الشاعر الصوفي الفارسي الأصل والنسب قطب الدين الشيرازي[14] ليرثيها بأرق الكلمات، فقال[15]:

بكت جدر المستنصرية ندبة ... على العلماء الراسخين ذوي الحجر
محابر تبكي بعدهم بسوادها ... وبعض قلوب الناس أحلك من حبر

وتكشف قراءة الشعر الصوفي عن الطابع العربي الواضح للأمكنة المستخدمة فيه، فهي أماكن عربية اقترنت بطابع البداوة على الرغم من صدور هذا الشعر عن شعراء عاشوا في عصر اختلط فيه العرب مع غيرهم من الأمم الأخرى، وتسابق فيه هؤلاء الشعراء إلى مدح السلاطين والأمراء الذين كان معظمهم من غير العرب، فيما انصرف شعراء التصوف إلى ذلك التراث العربي ينهلون منه مادة شعرية عربية أصيلة بكل محتوياتها، فلفوا شعرهم بسور منيع ضد كل أشكال التجديد في هذا العصر، وحافظوا على طابع البداوة والبساطة فيه، فكان المكان أهم العناصر التقليدية التي حافظ المتصوفة على وجودها، إذ فاضت قصائدهم بالأماكن العربية التقليدية التي شاع ذكرها في الشعر القديم، وربما فاق المتصوفة نظراءهم القدامى في كثير من الأحيان باستخدام هذه الرموز، فأكثروا من ذكرها، وجعلوا منها رموزا تخدم مقاصدهم الصوفية الغامضة، يقول ابن

الفارض وقد أسرف في ذكر الأماكن العربية(16):

أنار الغضا ضاءت، وسلمى بذي الغضا
أم ابتسمت عما حكته المدامع؟
أنشر خزامى فاح أم عرف حاجر؟
بأم القرى، أم عطر عزة ضائع؟
ألا ليت شعري: هل سليمى مقيمة
بوادي الحمى، حيث المتيم والع؟
وهل لعلع الرعد الهتون بلعلع
وهل جادها صوب من المزن هامع؟
وهل أردن ماء العذيب وحاجر
جهارا، وسر الليل بالصبح شائع؟
وهل بِربى نجد فتوضح مسند
أهيل النقا عما حوته الأضالع؟

يرتبط المكان باتجاهات الشاعر، وميوله نحو أصحاب هذا المكان، فهم عرب يمتازون بالأصالة والخصال الحميدة، ولعل رحلة ابن الفارض إلى الحجاز قد مكنته من معرفة هذه المواضع العربية، والحصول على كافة المعلومات عنها، لكن ذكره لها لا يرتبط بتجربة واقعية له، وإنما يظل منحصرا في إطار التقليد الفني للقدماء.

3 - النزعة العربية في لغة الشعر الصوفي:

ليس من الغريب أن تطغى على لغة الشعر الصوفي نزعة عربية ظاهرة مادام هذا الشعر مبنيا على أسس تقليدية ظاهرة، فذلك المكان العربي بكل مكوناته و أجزائه، وتلك المعاني التقليدية، والمنهج الموروث تدعم جميعا وجود النزعة العربية في لغة الشعر الصوفي على الرغم من ظهور هذا الشعر في عصر اختلط فيه العرب

بالعجم، وتأثروا بهم في أشعارهم، وأخذوا من معانيهم، كما جدد الشعراء في نهجهم، فكان شعر التصوف الأقل تأثرا بالاختلاط بالأعاجم على الرغم من بعض المكونات غير العربية التي أفاد الشعر الصوفي.

ولعل أهم المظاهر التي تظهر النزعة العربية في لغة الشعر الصوفي هي تلك اللغة الصحراوية البدوية التي تعبق برائحة الشعر العربي القديم، وتبعث فيه الروح والحياة، فتنطلق من بواطن البوادي، ورمال الصحارى، وجبال القفار، لتثبت قدرة الشاعر الصوفي على استحضار هذه اللغة العربية القديمة، وشحنها بطاقات رمزية صوفية لها أبعادها الخاصة المتعلقة بالحقل الصوفي، على الرغم من عدم ارتباط هذه اللغة ومعانيها بتجربة الشاعر، وواقعه، وزمانه، ومكانه، لكنه التقليد، والنزوع نحو القديم، وتجسيد هذا القديم باللغة أولا، فالحدث ثانيا، فالصورة ثالثا، مع اختلاف المقاصد والأغراض، يقول ابن الفارض(17):

هل نار ليلى بدت ليلا بذي سلم ... أم بارق لاح في الزوراء فالعلم

أرواح نعمان هلا نسمة سحرا ... وماء وجرة هلا نهلة بفم

يا سائق الظعن يطوي البيد معتسفا ... طي السجل بذات الشيح من إضم

عج بالحمى يا رعاك الله معتمدا ... خميلة الضال ذات الرند والخزم

تظهر اللغة التقليدية من خلال الأبيات، وقد شغلت المواضع العربية معظم أجزائها، كما ظهرت مفردات الصحراء والبداوة ظاهرة فيها، وغابت بوادر التجديد في اللغة، وحافظت على شكلها التقليدي، وهو الشكل الذي ظهرت عليه في قول ابن عربي(18):

أنجد الشوق وأتهم العزاء ... فأنا ما بين نجد وتهام

حنت العيس إلى أوطانها ... من وجى السير حنين المستهام

وعندما طرح موضوع المعرفة الصوفية الوجدانية الذاتية، كان لا بد من تطويع اللغة الصوفية لتحمل هذه المعرفة، وتؤدي أغراضها الرمزية، فظهر عند

المتصوفة ما يسمى بمسألة اللغة في مستواها الإشاري المحض، فجرى من خلالها قياس المطلق بالنسبي، والنهائي باللانهائي، وبدت اللغة أمام المعرفة أصغر شأنا، وأقل أهمية، فالكون توهم في الحقيقة، ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر الأقوال دونه[19].

إن التعامل مع اللغة الصوفية تعاملا معجميا بسيطا يقود إلى الابتعاد عن الإدراك السليم لهذا الشعر وأهدافه، لأن هذه اللغة ترتبط ببواطن الأشياء، وليس بظواهرها، فكثيرا ما يقصد الشاعر الصوفي الذات الإلهية باللغة الغزلية البسيطة، يقول ابن الفارض[20]:

ته دلالا فأنت أهل لذاكا	وتحكم، فالحسن قد أعطاكا
حنت العيس إلى أوطانها	من وجى السير حنين المستهام

لو نظرنا في المعاني الظاهرة لهذه الأبيات لما اقتنعنا أبدا بأنها تدور حول الذات الإلهية، لأن اللغة الظاهرة فيها لا توحي بهذا الإيحاء، لكن إعمال الفكر والتحليل والتأويل يصل بنا إلى توجه الخطاب إلى الله عز وجل[21]، وتعود المسألة عند ابن الفارض إلى تقلبه في مقامات السلوك، وانتهائه فيها إلى البسط بعد القبض، إذ تنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب[22].

إن ظهور النزعة العربية في الشعر الصوفي يتعلق بشكل هذه اللغة، ومعانيها المعجمية البسيطة، إذ استمد المتصوفة لغتهم ومفرداتها من بنية الشعر العربي القديم، لكنهم أعادوا شحنها بمقاصد تبتعد كليا عن المعاني التقليدية التي استخدمت هذه اللغة من أجلها في الشعر العربي القديم، لأنها في الشعر القديم ارتبطت بتجارب الشعراء وواقع حياتهم، أما وجودها في الشعر الصوفي فلا علاقة لها بالتجربة الذاتية، وإنما تتعلق بالرمز الجديد المستخدم[23].

4 - النزعة العربية في رموز الشعر الصوفي:

الإحساس بالجمال أمر موجود عند الإنسان، وبكافة طبقات الحياة والمجتمع، وهذا الإنسان يدرك الجمال دوما ويحسه، فكل شيء جميل إذا وعينا

الجمال[24]. إن التجربة الجمالية هي عملية تفاعل بين الإنسان ومحيطه، فالشيء الجميل يطرق الذهن دون استئذان، ويشعر المرء بحلاوته تلقائيا، وهذا ما أسماه "جون ديوي" نسق التجربة، فقال: "إن ما يحدد نسق التجربة العام هو حقيقة أن كل تجربة هي ثمرة تفاعل بين الكائن الحي، وأحد جوانب العالم الذي يعيش فيه"[25].

وقد اهتم الصوفيون بجانب الجمال، وسعوا إلى تجسيده، والتعبير عنه في قالب رمزي يصعب على القارئ فك رموزه إلا من كان عالما به، لذلك برزت القيمة الجمالية عند المتصوفة من خلال الرموز الموظفة في أشعارهم، وهي رموز تعتمد الإشارة دون العبارة، تظهر أحيانا مستعصية غامضة في مقاصدها.

ويكشف القشيري[26] عن الدوافع التي دفعت بأولئك المتصوفة إلى اصطناع الرمزية في التعبير، فيقول: "اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم، وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[27].

من جهته بين الطوسي[28] معنى الرمز الصوفي بقوله: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"[29].

ولعل ما ذكر يفسر أسباب ابتكار الصوفيين لمعجم خاص بهم يحمل خبايا لغتهم، وهي اللغة الغامضة على الآخرين الواضحة بينهم، أخلصوا النية بقلب راغب، ومكابدة شديدة.

إن العبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان، الأول يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفي الضمني في الشعر الصوفي، فالمتصوفة إذا نطقوا أعجزوا مرمى نفوذهم، وإن سكتوا هيهات منك اتصالهم[30].

وقد اصطبغ الرمز الصوفي بألوان مختلفة تتناسب مع أجواء المتصوفة،

وطقوسهم الخاصة، وقد كان للتراث العربي نصيب وافر من رموز الشعر الصوفي، إذ وجد المتصوفة في مظاهر البداوة، والديار المهجورة، ورحلة الضعينة فرصة مناسبة للاستدلال على بعض المواقف الخاصة بهم.

وإلى جانب ذلك كله يظهر الرمز الأنثوي في قصائدهم رمزا فاعلا وهاما بدلالاته العربية الصادقة، وطابعه التراثي الثمين، فقد وجه شعراء التصوف أنظارهم نحو الشعر القديم، واستنبطوا منه العديد من رموزهم الأنثوية كما في قول أحمد الرفاعي(31) من قصيدة(32):

إذا جن ليلي هام قلبي بذكركم	أنوح كما ناح الحمام المطوق
وفوقي سحاب يمطر الهم والأسى	وتحتي بحار بالأسى تتدفق
سلوا أم عمرو كيف بات أسيرها	تفك الأسارى دونه وهو موثوق

استخدم الرفاعي الرمز في حديثه الصوفي، فهو أسير المحبوب الرمز، ويحاكي في منهجه منهج القدماء الذين قرنوا ذكر بعض الرموز الأنثوية بالحديث عن الحالة الصعبة التي بلغها الشاعر، وهو الإطار المتبع في تجارب التجلي عند شعراء الصوفية، ومنهم ابن عربي صاحب "ترجمان الأشواق"، الذي حمل الكثير من الدلالات العربية التي ترسخ النزعة العربية، ابتداء من عنوان الكتاب الذي حمل مشاعر الشاعر نحو الرموز العربية المستخدمة في هذا الكتاب، ومرورا بمنهجه التقليدي الظاهر فيه من خلال تلك الوقفات الطللية الرمزية التي حملت كل عادات الشعر القديم، وصولا إلى تلك الرموز الأنثوية العربية اللفظ والاستخدام، وقد أكثر منها ابن عربي في حديثه عن الحب الإلهي، وجعل فيها طاقات روحية رفيعة من الابتهالات والتضرعات والاستعطافات لله عز وجل، وعبرت بشكلها الغزلي عن الرغبة المضمونية لدى الشاعر في التقرب إلى الله عز وجل، والظفر برضاه، لأن رضا المحبوب في نصوصه هو مجرد تعبير عن الرغبة بإرضاء الخالق، في إطار من السلاسة، والبراعة، والإشراق الأسلوبي، يقول(33):

خليلي عوجا بالكثيب وعرجا	على لعلع، واطلب مياه يلملم

فيا حادي الأجمال إن جئت حاجرا فقف بالمطايا ساعة ثم سلم
وناد بدعد والرباب وزينب وهند وسلمى ثم لبنى وزمزم

اتكأ الشاعر على التراث في استخلاص الرموز الأنثوية في أبياته، وهي كنايات عن الحقائق الإلهية[34] تشكلت بواسطة مجموعة من الأسماء العربية القديمة للعديد من المحبوبات العربيات اللاتي شاع ذكرهن بكثرة في الشعر القديم، وهذا منطلق النزعة العربية في شعره، لأنه عبر عن التزام الشاعر باستخدام هذه الرموز ذات الدلالات القديمة، ولم يتأثر بحركة التجديد.

ويستخدم ابن الفارض الكنايات الرمزية العربية الأنثوية ذاتها بقوله[35]:

أبرق بدا من جانب الغور لامع
أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع؟
أنار الغضا ضاءت وسلمى بذي الغضا
أم ابتسمت عما حكته المدامع؟
أنشر خزامى فاح أم عرف حاجر
بأم القرى، أم عطر عزة ضائع؟
ألا ليت شعري هل سليمى مقيمة
بوادي الحمى، حيث المتيم والع؟

تظهر النزعة العربية من خلال هذه الرموز الأنثوية التي أكثر الشاعر من استعمالها، مع ضرورة الانتباه إلى كون هذه النزعة تنطلق من شكل النص، وتدور في إطار المنهج الفني، ولا تتعلق بالمعاني الرمزية الخاصة بالصوفية لأن الشاعر الصوفي لم يعتمد اعتمادا ظاهرا على إيحاء ألفاظه في إبراز معانيه، فتعابيره ترمز إلى معنى محدود وخاص، وليس معنى شاملا بالقدر الذي يتسع لاحتواء النزعة العربية في سياق المعاني التي ظلت خاصة ومبهمة.

ولا تقف النزعة العربية عند حدود الرمز الأنثوي، بل تتسع هذه النزعة

لتشمل الرموز البدوية العربية التي استخدمها شعراء التصوف، كالحديث عن الحمى، والأودية، والخيام، والقباب، والشعاب، وغير ذلك من صور البيئة العربية القديمة، وهي صور تظهر النزعة العربية إظهارا مميزا من خلال الشكل الفني، دون أن يتعلق ذلك أيضا بخصوصيات المقاصد الصوفية من هذه الدلالات، ومن ذلك قول ابن عربي(36):

نصبوا القباب الحمر بين جداول   مثل الأساود بينهن قعود

وقد شرح ابن عربي هذا البيت قائلا: "أشار بالقباب الحمر إلى حالة الأعراس بالمخدرات، يريد الحكم الإلهية، والجداول فنون العلوم الكونية التي مطلقها الأعمال الموصلة، والحكم هي الأساود"(37).

يتضح من كلام ابن عربي أن مقاصده المعنوية انحصرت في حدود الفلسفة الصوفية الخاصة به، ولم ترتبط بالدلالات اللفظية، أو اللغوية، لأن الإطار الرمزي الصوفي يستند إلى التجربة الروحية، وهو ما يكشفه ابن عربي بقوله(38):

وقل لفتاة الحي موعدنا الحمى
غدية يوم السبت عند ربا نجد
على الربوة الحمراء من جانب الضوى
وعن أيمن الأفلاج والعلم الفرد

استخدم الشاعر الرمز مجددا، وعزل الألفاظ عن دلالاتها الحقيقية اللغوية، وحصرها في دلالات التصوف الخاصة، ففتاة الحي هي رمز لروح من الأرواح العلوية، والحمى هو انفصاله عن جسمه بالموت، والغدية هي إشارة إلى أول زمان التجلي، وجعلها يوم السبت لأنه يوم الراحة، أما الربوة الحمراء فهي تشير إلى مقام الجمال(39).

أما ابن الفارض فقد تحدث عن الخيام البيض بقوله(40):

وهل رقصت بالمأزمين قلائص؟ وهل للقباب البيض فيها تدافع؟

يذكر الشاعر القلائص وهي النوق العربية الفتية، ويشير إلى القباب وهي الهوادج التي تحمل الظعائن، وهذه صور على اختلاف أشكالها تحمل نزعة عربية من ناحية الانتماء والتكوين، فهي من لوازم العرب القدماء في ماضيهم الذي انطوت صفحاته في البوادي العربية القديمة، غير أن هذه العبارات والألفاظ العربية الأصيلة في معانيها واستعمالها ظلت في حدود التقليد الفني لمنهج الشعر القديم، وعباراته، لكنها حملت دلالات معنوية مختلفة عند ابن الفارض، فقد أشار شارح ديوانه أنه قصد بالمأزمين الحس والعقل، وكنى بالقلائص عن النفوس البشرية التي سلكت طريق الله، وحملت أثقال التكاليف الشرعية، كما كنى بالقباب الأبيض عن العقول البشرية، وهي في عالم الأنوار العلوية(41).

لقد ظل الشعر الصوفي المعبر الأفضل عن كافة أشكال الانتماء والأصالة في عصر ضاعت فيه القيمة، وأصبح الممسك بانتمائه العربي كالممسك بالجمر بعد أن سيطر الأعاجم على زمام الأمور، وتسابق الشعراء إلى مدحهم، والحصول على عطاياهم، بينما انصرف شعراء التصوف إلى معاني دينهم السمحاء ينهلون منها معانيهم، ونأوا بأنفسهم عن الانجراف وراء تيارات التجديد التي أضعفت التيار الشعري العربي القديم، فإذا بالشعراء يتغزلون بالحبيب التركي والرومي والفارسي والفرنجي وغيرهم، ووحده الشاعر الصوفي أخذ على عاتقه المحافظة على القيمة الفنية والمعنوية للقصيدة العربية القديمة بكافة مضامينها، فأضحى الشعر الصوفي في هذا العصر ديوان الأصالة، وترجمان الانتماء الصادق.

الهوامش:

1 - محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة عريب، القاهرة، (د.ت)، ص 63.

2 - عمر بن علي بن الفارض، من شعراء التصوف والحب الإلهي، توفي سنة (632هـ) . انظر، الذهبي: العبر، حققه محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج3، ص 213.

3 - شرح ديوان ابن الفارض، تح عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، ط1، حلب 1421هـ-2001م، ص 57-59.
4 - محمد بن علي بن محمد، متكلم صوفي، توفي سنة (638هـ). انظر، الذهبي: العبر، ج3، ص 233.
5 - ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، ط3، بيروت 2003م، ص 66.
6 - المصدر نفسه، ص 135.
7 - المصدر نفسه، ص 159-160.
8 - المصدر نفسه، ص 160.
9 - سليمان بن علي الكومي التلمساني، عفيف الدين، ولد في تلمسان سنة (610هـ)، انتقل إلى مصر، ثم سكن دمشق، (ت 690هـ)، وهو شاعر مخضرم بين العصرين الأيوبي والمملوكي. انظر، الذهبي: العبر، ج3، ص 372-373، وابن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات، دار الفكر، ط1، بيروت 1425هـ-2006م، ج10، ص 419.
10 - ديوان العفيف التلمساني، نسخة مخطوطة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، رقم 5917، الورقة 12.
11 - المصدر نفسه، الورقة 91.
12 - المصدر نفسه، الورقة 128.
13 - ترجمان الأشواق، ص 54.
14 - قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود، شاعر متصوف، وصاحب تصانيف كثيرة، (ت 710هـ). انظر، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، تحقيق د. إبراهيم علي طرخان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر 1963م، ج9، ص 213.
15 - انظر، عبد الكريم اليافي: شيراز وابنها سعدي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، العدد 20، السنة الخامسة، تموز-يوليو 1985م.
16 - شرح ديوان ابن الفارض، ص 83-85.
17 - المصدر نفسه، ص 26.
18 - ترجمان الأشواق، ص 28-29.
19 - الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط3، القاهرة 1400هـ، ص 166.
20 - شرح ديوان ابن الفارض، ص 99.

21 - الاهتمام باللغة الصوفية، مقال منشور في جريدة المدى الثقافي، العدد 863، بغداد، الاثنين 29 كانون الثاني 2007م.

22 - د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 159.

23 - إن التعاطي مع اللغة الصوفية يفرض الحذر في معرفة مقاصدها، ونوازعها الرمزية، لذا ترك المتصوفة وراءهم لغة في اللغة لها أبعادها الرمزية المختلفة عن معانيها المعجمية البسيطة. انظر، د. محمود عبد الرزاق: المعجم الصوفي، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

24 - ثريا عبد الفتاح: القيم الروحية في الشعر العربي، ص 43.

25 - زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، القاهرة 1966م، ص 376.

26 - عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك النيسابوري القشيري، شيخ من خراسان، مصنف، وعالم دين جليل (ت 465هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستنبول 1360هـ-1941م، ص 520.

27 - عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، مطبعة حسان، القاهرة 1947م، ص 31.

28 - أبو النصر عبد الله بن علي المكنى بالسراج الطوسي، توفي سنة 378هـ. انظر، الذهبي: العبر، ج2، ص 151.

29 - السراج الطوسي: اللمع في التصوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1380هـ-1960م، ص 414.

30 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، القاهرة، (د.ت)، ص 129.

31 - أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي، مؤسس الطريقة الرفاعية، (ت 578هـ). انظر، الذهبي: العبر، ج3، ص 75.

32 - الصفدي: الوافي بالوفيات، ج5، ص 69.

33 - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 21-23.

34 - المصدر نفسه، ص 23.

35 - شرح ديوان ابن الفارض، ص 83.

36 - ابن عربي: ذخائر الأعلاق، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، ص 33.

37 - المصدر نفسه، ص 33.

38 - المصدر نفسه، ص 188.

39 - نفسه.

40 - شرح ديوان ابن الفارض، ص 86.

41 - ديوان ابن الفارض، دار القلم العربي، ط1، حلب 1988م، ص 146.

References:

1 - Al-Dhahabī: Al-ʻibar, edited by Muḥammad Saïd Basyūnī Zaghlūl, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut (n.d.).

2 - Al-Kalābādhī: At-taʻarruf li-madh'hab ahl at-taṣawwuf, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 3rd ed., Cairo 1400H.

3 - Al-Qushayrī, ʻAbd al-Karīm: Ar-risāla al-qushayriyya, Maṭbaʻat Ḥassān, Cairo 1947.

4 - Al-Ṣafadī, ibn Aybak: Al-wāfī bi al-wafayāt, Dār al-Fikr, 1st ed., Beirut 2006.

5 - Al-Ṭūsī, Al-Sarrāj: Al-lumaʻ, edited by Abd al-Halīm Mahmūd and Ṭaha ʻAbd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1960.

6 - Al-Yafī, ʻAbd al-Karīm: Shirāz wa ibnuha Saʻdi, Majallat al-Turāth al-ʻArabī, Arab Writers Union, Damascus, N° 20, July 1985.

7 - Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā: Ibn al-Fāriḍ wa al-ḥub al-ilāhī, Dār al-Maʻārif, Cairo (n.d.).

8 - Ibn ʻArabī: Dhakhā'ir al-a'lāq, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, Cairo.

9 - Ibn ʻArabī: Tarjumān al-ashwāq, Dār Ṣādir, 3rd ed., Beirut 2003.

10 - Ibn Al-Fāriḍ: Dīwān, Dār al-Qalam al-ʻArabī, 1st ed., Aleppo 1988.

11 - Ibn Taghrī Bardī: An-nujūm al-zāhira, edited by Ibrahīm A. Tarkhān, Ministry of Culture, Egypt 1963.

12 - Ibrāhīm, Zakariyya: Falsafat al-fan̊ fī al-fikr al-muʻāṣir, Dār Miṣr, Cairo 1966.

13 - Jūda, Nājī Ḥussein: Al-maʻrifa as-ṣūfiyya, Cairo (n.d.).

14 - Khafājī, Muḥammad ʻAbd al-Munʻim: Al-adab fī at-turāth as-ṣūfī, Maktabat ʻArīb, Cairo (n.d.).

15 - Khalīfa, Hājjī: Kashf aẓẓunūn ʻan̊ asāmī al-kutub wa al-funūn, Istanbul 1941.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 43 - 55
ISSN 1112-5020

مستويات اللغة الصوفية عند محي الدين بن عربي

د. عبد القادر بن عزة
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

إن رؤية محي الدين بن عربي للغة عبر دائرة اللفظ التي وضعها لنفسه، دعته إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الذات واللغة ومحاولة مساءلتها، لا من باب الانفتاح على هذا الخطاب الصوفي لفهم نوازعه ومراميه، بل لإعادة بناء السياق العام للإشكالية. ويستمد ابن عربي هذا التصور الجديد باعتماد على طرح السؤال المعرفي الذي طالما راقب علاقة الديني بالمجتمع في جانبه السياسي والثقافي، إلى جانب مراقبته للصورة الكونية للتجربة الشعرية، التي ترسخت مع مختلف الممارسات النصية للخطاب الصوفي، الذي سينسبه ابن عربي إلى دائرته الخاصة في المكان والزمان، لكن إبداعيا سيحاول أو يجعله صامدا خارج هذا الزمان والمكان من خلال رهانه على الاحتمال واللانهائي.

الكلمات الدالة:

الخطاب الصوفي، ابن عربي، اللغة الصوفية، الشعر، الدين.

Levels of the Sufi language of Muhyiddin Ibn Arabi

Dr Abdelkader Benazza
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

Muhyiddin Ibn Arabi's vision of language through the circle of articulation that he set for himself called for him to rearrange the relationship between the self and language and try to question it, not out of openness to this Sufi discourse to understand its motives and goals, but to reconstruct the general context of the problem. Ibn Arabi derives this new perception by relying on asking the epistemological question that has always monitored the relationship of the religious with society in its political and cultural aspect, in addition to his observation of the universal image of poetic experience, which has been established with various textual practices of Sufi discourse, which Ibn Arabi will attribute to his own circle in space and time, but creatively he will try or make

تاريخ النشر: 2010/9/15
sehb13@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

him steadfast outside this time and space by betting on the possibility and the infinite.

Keywords:

Sufi discourse, Ibn Arabi, Sufi language, poetry, religion.

اخترق الخطاب الصوفي لغة التداول والتواصل، لأنها أصبحت في نظر الصوفية لا تستجيب للمقامات والأحوال المعاشة، ولم تعد تعبر عن مكنونات هذه النفس، فمن الضروري عندهم أن تصير هذه اللغة هي ذاتها حجابا. فدأب الخطاب الصوفي على العمل لخلق لغة ثانية داخل اللغة الأولى "وهي لغة الرمز والإشارة"(1).

وهذه اللغة الرمزية هي التي ستتمكن من إخراج المعادل التخييلي داخل الخطاب الصوفي، لتنم عن تميز التجربة الصوفية في فهمها للوجود والمعرفة عبر السفر نحو الذات ونحو الله في آن واحد. وقد بلغت كمال صورها مع محي الدين بن عربي في القرن السادس الهجري، الذي استطاع أن يفجر كل التراكمات اللغوية والدلالية، بعد أن نفث فيها ضربا مميزا من الأساليب والمصطلحات كسا بها خطابه، ويمكن اعتبار هذا من باب الغربة الخطابية ذات البعد اللفظي بإرجاعها إلى دافعين:

- الدافع الموضوعي: وهو عجز اللغة التقليدية عن الوفاء بما يكفي الدلالة على المعاني التي حملها الخطاب الصوفي لما فيه من دقة وعمق.

- الدافع الذاتي: الازورار عن مألوف الأساليب والمفاهيم اللغوية، لأجل الحفاظ على دقة الإشارات وعمق معانيها، حتى لا تصاب بتشويه فهمي، أو إنكار فهمي من طرف العوام غير المطلعين على دقائق هذا الخطاب.

1 - مستوى الذات واللغة:

لم تكن اللفظة مقصودة لذاتها، للتعمية عما يسميهم ابن عربي، "علماء الرسوم" وقد أورد ذكر ذلك في مقدمة رسالته "اصطلاح الصوفية" إذ يقول: "مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من ألفاظ التي بها يفهم بعضنا عن بعض كما جرت

عادة أهل كل فن من العلوم"(2)، وقد أكد هذا القشيري في رسالته حيث أشار إلى "أنهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف من معاني أنفسهم والإجمال والتستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب"(3). وهذا القصد في إخفاء المعاني تحت ستر الرمز كان قد دفع بالتوحيدي إلى القول: "ما أحوجنا إلى عالم منطق يكشف لنا كلام هذه الطائفة"(4). فالظاهر أن اللغة التقليدية بتعابيرها وأساليبها لم تعد قادرة عن الإفصاح والكشف عن المواجد داخل الخطاب الصوفي لما يمر فيه من رموز وإشارات لم تستقر في غير عقول أهل الدراية بلغة التصوف.

فنحن بإزاء عملية بناء جديد للغة النثر والشعر، لتحديد العلاقة مع الذات، وتبيين التفاعل مع الآخر. فأولى نواة تشكلت لخلق الثنائيات التي تولدت في رحم هذا الخطاب هي: علاقة الذات مع الآخر عبر آليات غرْبة اللفظ ورمزية الخطاب.

إن رؤية ابن عربي للغة عبر دائرة اللفظ التي وضعها لنفسه، دعته إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الذات واللغة ومحاولة مساءلتها، لا من باب الانفتاح على هذا الخطاب الصوفي لفهم نوازعه ومراميه، بل لإعادة بناء السياق العام للإشكالية. ويستمد ابن عربي هذا التصور الجديد باعتماد على طرح السؤال المعرفي الذي طالما راقب علاقة الديني بالمجتمع في جانبه السياسي والثقافي، إلى جانب مراقبته للصورة الكونية للتجربة الشعرية، التي ترسخت مع مختلف الممارسات النصية للخطاب الصوفي، التي سينسبه ابن عربي إلى دائرته الخاصة في المكان والزمان، لكن إبداعيا سيحاول أو يجعله صامدا خارج هذا الزمان والمكان من خلال رهانه على الاحتمال واللانهائي.

وقد أورد زكي مبارك على لسان ابن عربي تعلقه بفتاة بمكة المكرمة قوله: "فملكت عليه أقطار روحه، وسارت به في شعاب الهوى العذري فلم يرجع إلا وهو أشلاء من الأسى والحنين"(5)، ثم يطلق العنان للرجل يصف هذه الفتاة بقوله: "وفي خلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء،

حقة مختومة واسطة عقد منظومة يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني"[6]. فلما أراد زكي مبارك أن يجد مخرجا لابن عربي لوصف الفتاة قال: "إن ابن عربي كان رجلا مقهور النزوات والأهواء، كان رجلا محبوسا عن اللذات الحسية، فاندفع يطوف حولها في رحال عقلية لها رونة ورواء... وهو المفزع لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها في ميدان الحواس"[7].

إن زكي مبارك رأى عالم الأخلاق عند الصوفية تقترب فيه الأرض من السماء، فتكون الظواهر مما يجزم بقوة الصلة الأرضية على حين تكون البواطن موصولة الأواصر بأقطار السماء. إلا أن وضع مثل هذا التصور، في دائرة العبور من اللغة التقليدية المتعارف عليه إلى سر لغة الغربة، أفلم يكن ابن عربي نفسه هو المعقب عن وصفه هذا بقوله: "ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، لعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره، إلى ما يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية"[8].

فاستخدام الرمز ولغة الإشارة أمر لا مناص منه في الخطاب الصوفي، لأنه تعبير عن المواجيد والأحوال الروحية، بعيدا عن أي تصور مادي كما سبق وأن أشرنا إليه، لأن هذه اللغة الاعتيادية قاصرة عن إدراك هذه التجارب العميقة في نظر ابن عربي، "فمقدار ما تكون الموازاة كاملة بين الحالة الباطنة التي نريد إخراجها، وبين الشيء المحس الذي وقع عليه اختيارنا لنرمز به إلى تلك الحالة، تكون العملية الرمزية قد حققت غايتها"[9]. لذلك فالعلم بخفايا عالم الغيب المجهول والمرموز له، الذي ينكشف في رؤية مجردة، قد يحتاج إلى اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس، إلا أنها توحي بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها، كما نجد عند ابن عربي: "أن العارفين لا يستطيعون أن ينقلوا مشاعرهم جملة إلى غيرهم من الناس، وكل الذي يستطيعونه، أن يرمزوا بها إلى الذين بدأوا

بدأه"(10).

2 - **مستوى الإبداع واللغة:**

إن المتتبع لمنحى التأليف عند ابن عربي والذي لم يغادر دائرة الرمزية اللفظية، والتي تجاذبته خيوط الذات واللغة، فإنه نحى منحى غريبا، إذ يقع تحت حال الإلهام فيدون ما يدونه، كما لو كان يملى عليه إملاء، حتى أنه كان يكتب في شبه غيبوبة. ويشرح كيف تتم لديه العملية الإبداعية غير الاعتيادية بقوله: "فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا في اختياره أو تحت العلم الذي تعلمه خاصة، فيلقي ما يشاء، ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى يبرز حقيقتها. ونحن في تأليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم لو سألت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها وفهمها برز لها من وراء ذلك الستر أمر، بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما حدا لها في الأمر"(11). فالذات المبدعة في تشكيلها للخطاب الصوفي استلزم عليها في كل الأحوال أن تخلق لنفسها لغة تساعدها في استضاءة الدوائر المحيطة بها، ولو كانت علوية، دون التفكير فيما ينجر عليه حدوث أزمة، بل أزمات في توصيل رسائل هذا الخطاب إلى المتلقي. إن متصوفا كابن عربي حمل خطابه الرمزي على ظهر شفرات لغوية متوالية، خلقت ضبابية في التواصل معه، بدأ بعنوان المصنف. فكثيرا ما يشير في كتبه مثل "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" وديوانه "ترجمان الأشواق" إلى مصادرها العلوية وتجلياتها له. ويصرح ذلك علنا بأن كتبه من مصدر إلهي، بل حتى ترتيب أبواب الكتب هي عنده إملاء إلهي.

ولنستشهد بكتابه "فصوص الحكم" الذي قال عنه إني رأيت رسول الله (ص) بمحروسة دمشق، وبيده كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ورسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز

هذا الكتاب كما حده لي رسول الله (ص) من غير زيادة أو نقصان"[12].

إلا أن الصراع بين الذات واللغة والذي دار في مجرى قنوات الخطاب الصوفي، يضعنا أمام مفارقة عجيبة، إذ الرمزية تبلغ ذروتها في هذا الكتاب، حتى يستعصي على المتلقي الإحاطة بغايته والوصول إلى كنه عباراته، لكن دائرة الرمزية اللفظية التي وضع ابن عربي نفسه فيها أغلقت عليه المنافذ، فتصور أن آراءه البرزخية قد يحل شفراتها المتلقي، ويعقب نيكلسون عن مثل هذا الطرح بقوله: "إن آراء ونظريات ابن عربي في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها لأن لغتها اصطلاحية خاصة، مجازية معقدة في معظم الأحيان، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها، وبالتالي يستحيل فهم كتابه، والوصول إلى فكره ومعانيه"[13]. أما الجانب الشعري عنده، والمتمثل في ديوانه "ترجمان الأشواق" فقد أثقله بالرمزية الشعرية حتى أصبح في ضوء مرآة النقد يشرح على مظهرين: مظهر لغوي حرفي يفسح المجال أمام المتلقي ليسبح بخياله في تموجات بحر الغزل العفيف، ومظهر رمزي صوفي يغلق كثيرا من شفرات النص فيصبح التأويل هو المخرج للولوج إلى عالم ابن عربي الشعري، ويذهب حلمي مصطفى إلى أنه اصطنع الرمز في هذا الديوان، إيثارا منه لاسترحاله، وضنا على أسراره، أن يقف عليها من ليس أهلا لها، ولا قادرا على تذوقها"[14].

وقد حدث في ديوانه تأويلات كثيرة رمته فيه بالغزل والتشبيب بالنساء، وهذا مدلول ظاهر الشعر، إلا أنه كان يذهب إلى أبعد من ذلك، فالبعد اللغوي اللفظي لغربة التي عاشها ابن عربي تركته يستخدم رموز تخفي ما وراءها ما تخفي من الموضوعات، أراد أن يفصح بها عن مواجيده، ودفع لما ذهب إليه بعض المنكرين لحاله. ولفتح منفذ في جدار دائرة هذه الرمزية، اضطر ابن عربي إلى وضع شرح لديوانه محاولا فك بعض رموزه من الوجهة البيانية والعرفانية يقول في ذلك: "وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية وعلوم عقلية، وتشبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل

والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف"(15).

فابن عربي يؤكد دخوله مضمار الغزل، موضحا السبب في ذلك وهو استلهام النفوس لميلها لشعر الغزل والنسيب. ولكن المثير في كلامه هو نعته نفسه بالأديب الظريف ليردفها بـ"الروحاني اللطيف". ويدفع هذا إلى استخلاص أن عملية الإبداع عنده -وفي قمة تمثيلها للصراع بين الذات واللغة- فإنها تنشطر إلى شقين شق الشخص الإنساني الشاعر المبدع، وشق العارف المتصوف صاحب الترميز، إلا أنه يجمع بين الشقين مداخل الحزن والشوق والغربة المحملة بالحنين، يقول ابن عربي في ديوانه(16):

سروا وظلام الليل أرخى سدوله   فقلت لها صبا غريبا متيما

فيشرح ذلك بقوله: "سروا، الإسراء، ولا يكون ذلك إلا بالليل، وكذا معارج الأنبياء لم تكن قط إلا بالليل، لأنه محل الأسرار والكتم وعدم الكشف. أما ظلام الليل أي حجاب الغيب أرخى حجابه الذي هو وجود الجسم الكثيف، فهو ليل هذه النشأة الحيوانية لما كان سترا على ما يحتويه من لطائف روحانية... والعلوم الشريفة، فلا يدرك جليسه ما عنده إلا بعد العبارة عن ذلك والإشارة إليه، أي كان سره بالأعمال البدنية والهمم النفسية، وذلك لما سرت ورحلت هذه الحكمة من قلبه، وقد شغلته بتدبيره بعض عالمه الكثيف"(17).

وكان لوقوفنا على ديوان "ترجمان الأشواق" ملاحظة الاستعمال الرمزي للفظة الغراب للدلالة على الغربة والبعد والنأي في دائرة مغلقة لكي يلوح له ما شاء من التجليات، يقول ابن عربي(18):

حتى إذا صاح الغراب بينْهم   فضح الفراق صبابة المحزون

ويشرحه بقوله: "إن العناية إذا حانت لبعض أهل هذا المقام وحيل بينه وبين هذه المناظر التي كانت متجلية له، وهو ناظر إليها بفترة تلحقه، أو وارد إلهي له حكمة بالغة... فالغراب هو السبب الموجب للفراق، والصياح من الفهوانية

بمنزلة كن"[19]. فهذه الدلالة الرمزية، الموغرة في الرمز والإشارة، تظهر ذلك النحت الواضح بين الغربة والغراب. فقد اتخذ الغراب رمزا للشؤم والغربة والفراق، أما عند ابن عربي "فهو مزيل شؤم البان والغرب"[20]، لأنه لا يمثل عنده أسباب الندب، وليس له أثر في تفريق الشمل، فإن الحقائق عنده تعطي أن لا حجاب بعد التجلي، ولا محو بعد الكتابة في القلب. فمن تجليات الرمزية اللفظية في هذا السياق (علاقة الغراب بالبين) تأتي مسألة العروج وشد الرحال إلى عالم الروحانيات، إذ يقع البيْن عند قوم تخلف بهم الركب للالتحاق بالعالم الروحاني، يقول ابن عربي[21]:

لسْت أنسى إذا حدى الحادِي بهم   يطلب البيْن ويبغِي الأبرقا
نعقتْ أغربة البيْن بينْهم   لا رعى الله غرابًا نعقا

أما شرحه للبيتين فبقوله: "لما دعوا من جانب الحق هؤلاء الروحانيات العلى الذين كانوا لنا جلساء في الله تعالى، وحدا بهم داعي الحق إلى العروج إليه، وقوله: "يبغي أبرقا" يبغي بهم المكان الذي يقع لهم فيه شهود الحق تعالى وسماه الأبرق لما شبه الشهود الذي بالبرق لنوره وسرعة زواله كنى به عن المكان والحضرة التي يقع فيها الشهود بالأبرق؛ أي المكان الذي يظهر فيه البرق، كما كنى بأغربة البين عن الأمور التي خلفته عن العروج معهم إلى الأبرق"[22].

وفي شرحه لكثير من الأبيات على هذا المنوال، لأنه اتخذ من المقامات منازل، فالرمزية اللفظية عنده كثيرا ما تشبه من يفارق المنازل ذات المقامات الصوفية، فكما تشتد اللوعة والفراق عند من يطل على منازل الأطلال، فابن عربي يطل على مقامات الروح وآثارها بعد مغادرتها من طرف العارفين، يقول في ذلك[23]:

قِف بالمنازل واندب الأطلالا   وسل الربوع الدارسات سؤالا

فالمقامات التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم اللامنتهى، تخبرك بما كانوا عليها من آداب وسني الأحوال، ليكون لذلك تأديب ومعرفة، وسماها دارسات

لتغييرها عن الحال التي كانت عليه حين نزولها "فإن المنازل بعد فراق النازلين يذهب الأنس بها لذهابهم إذ لا وجود لها من كونها منازل إلا بهم"(24). فهذا يظهر أن أبعاد اللغة في التجربة الصوفية قد تطال حتى الرمز عندهم، ذلك أن علاقة الخطاب الصوفي بالعالم الخارجي تميز بشيء من الخصوصية، تجعله مختلفا عن الرمز في الخطاب العادي في الرؤية والأداة. فمن جانب الرؤية فالخطاب العادي يصور وجود العالم منفصلا عن ذات الملقي والمتلقي، وقد يدخل معه في علاقة تأثير وتأثر ساعيا في ذلك إلى محاكاته أو إعادة تركيبه أو تغيير الوعي الاجتماعي به. أما الخطاب الصوفي فيحمل من الدلالات تدفعه إلى رفض العالم في وجوده الذاتي، فيسعى إلى نفيه، باعتباره ظلا غير ثابت لحقيقة أبعد منه هي الأحق عنده بالتوجه والقصد.

أما جانب الأداة لحامل الخطاب العادي والمحمول إليه يرهفان من حواسهما قدر ما يستطيعان للتعرف عن دقائق العالم وأسراره، فإن الأداة في الخطاب الصوفي تسعى إلى تعطيل كل الحواس للكشف عن دقائق العالم وأسراره، لأنها تنتمي إلى البشرية "وبقاء البشرية غير، وحينما لا يرى الإنسان الغير، لا يرى نفسه"(25). فمن الواضح أن اِلتحام الرؤية مع الأداة تعطي صورة الاختلاف بين التجربة الأدبية والتجربة الصوفية. فالأولى تعتمد قصرا على الفعل في اللغة، انطلاقا من الواقع كأساس للمعرفة، والثانية تعتمد على الفعل في النفس كأساس للمعرفة.

3 - فصل المقال:

إذا كانت المعرفة في الخطاب الأدبي تعود إلى الاتجاه التراكمي؛ بمعنى أنها تعتمد على الإضافة المتوالية للخبرات التي تتعمق الأخيرة فيها الأولى، وقد تلغيها، وهذا لا يخرج بها في الحالين عن كونها إضافة لمخزون تكون عبر المراحل. أما التجربة التي يحملها الخطاب الصوفي فتبقى ثابتة؛ بمعنى أنها كيفية جاهزة، وفردية واحدة، تقتصر في تحقيقها على السلب المتوالي للخبرات الحسية التي تشكل المخزون المعرفي للإنسان. فكأن الخطاب الأدبي في مسعاه الحسي يريد الذهاب نحو معرفة

توجد خارجه، أما الخطاب الصوفي فيحمل خيوط تجربة تضرب على وتر العودة إلى معرفة توجد فيه، يكفي لاكتشافها صقل مرآة القلب التي تصدأ دائما بما يتراكم عليها من عناصر العالم المادية ف"ما ليس في الإنسان لا سبيل إلى معرفته"(26)، لذلك ينصح الهجويري بالبحث عن النفس فإنها إذا عرفتها وصلت إلى غاية الطريق، حيث إن الله تعالى منزه عن البحث عنه في المكان والزمان(27). فمن باب هذه الزاوية يمكن القول بأن كل من الخطابين الأدبي والصوفي يحملان أسرارا لكن "الفرق بين أسرار العرفاني أسرار اللاعقل، وبين أسرار الأديب والعالم التي هي أسرار عقل وعاطفة، فهو يتعامل مع أسراره كأشياء يجهلها الآن، وقد يخترقها بعلمه وعقله وعاطفته غدا، أما العرفاني فهو يتعامل مع الأسرار كأمور يعرفها وحده علما مطلقا، وبالتالي فهو يعتبرها أسرارا لا بالنسبة له هو، بل بالنسبة لغيره"(28). فللرمز دور في كل هذا، من ناحية العرفان والذات وكذا اللغة، لأن الإحساس بها يجعله يثق أكثر في معرفة أسراره، والبحث عنها، بل التعبير عنها، باعتبارها علم نهائي لديه، كونه لم تصدر عن تعلم أو اجتلاب، إنما تحصل بفضل إدراك وجداني داخلي ضمن دائرة غربته التي انطلقت مكانية لتصل إلى العرفانية عبر قنوات اللفظ واللغة. وداخل معالم تجربة الغربة اللفظية ذات البعد الرمزي، يتم إدراك الوجدان المباشر عبر الخطاب الصوفي "وهو نوع من الإلهام الناشئ عن الكشف والمشاهدة، وهو نتيجة لتلك الحالات الوجدانية التي يعانيها المتصوف ويطلق المتصوفة عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف (Intuition) وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينية"(29).

الهوامش:

1 - علي أحمد سعيد أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، ط3، بيروت 1970، ص 67.

2 - انظر، ابن عربي: اصطلاح الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت 2005، ص 169.

3 - القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 218.

4 - أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، نشر أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، مصر 1953، ص 48.

5 - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت 2006، ج1، ص 116.

6 - انظر: مقدمة شرح ديوان ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، مصر 1968، ص 7.

7 - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص 118.

8 - انظر: مقدمة شرح ديوان ترجمان الأشواق، علق عليه خليل عمران منصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 9.

9 - محمود زكي نجيب: طريقة الرمز عند محي الدين بن عربي، ضمن سلسلة كتاب التذكاري محي الدين بن عربي، دار الكاتب العربي، القاهرة 1969، ص 69.

10 - نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1951، ص 101.

11 - علي عبد الجليل راضي: الروحية عند ابن عربي، مكتبة النهضة، القاهرة، (د.ت).

12 - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص 47.

13 - نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص 104.

14 - حلمي محمد مصطفى: الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1945، ص 142.

15 - ابن عربي: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة 1968، ص 26.

16 - ابن عربي: الديوان، دار صادر، بيروت 1969، ص 96.

17 - ابن عربي: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص 24.

18 - نفسه.

19 - المصدر نفسه، ص 26.

20 - المصدر نفسه، ص 23.

21 - المصدر نفسه، ص 43.

22 - المصدر نفسه، ص 75.

23 - المصدر نفسه، ص 67.

24 - المصدر نفسه، ص 88.

25 - أبو الحسن علي بن عثمان الهجْويري: كشف المحجوب، دار التراث العربي، القاهرة 1976، ص 49.

26 - نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص 83.

27 - الهجويري: كشف المحجوب، ص 148.

28 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب 1986، ص 386.

29 - أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفية، مقال نشر بمجلة علم النفس، كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 3، أبريل 1964، ص 370.

References:

1 - Adonis, ‘Alī Aḥmad: Ath-thābit wa al-mutaḥawwil, Dār al-‘Awdah, 3rd ed., Beirut 1970.

2 - Al-Hujwīrī, Abū al-Ḥassan ‘Alī ibn ‘Uthmān: Kashf al-maḥjūb, Dār al-Turāth al-‘Arabī, Cairo 1976.

3 - Al-Jābirī, Moḥammad ‘Abed: Bunyat al-‘aql al-‘arabī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Casablanca 1986.

4 - Al-Qushayrī: Al-risāla al-qushayriyya, edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Muḥammad ibn Sharīf, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo (n.d.).

5 - Al-Taftazānī, Abū al-Wafā: Al-idrāk al-mubāshir ‘inda as-ṣūfiyya, Majallat ‘Ilm al-Nafs, Faculty of Arts, Cairo University, Issue 3, April 1964.

6 - Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: Al-basā’ir wa adh-dhakhā’ir, Lajnat al-Ta’līf wa al-Tarjama, Cairo 1953.

7 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Dhakhā’ir al-a’lāq fī sharḥ tarjumān al-ashwāq, edited by ‘Abd al-Raḥmān al-Kurdī, Cairo 1968.

8 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Dīwān, Dār Ṣādir, Beirut 1968.

9 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Fuṣūṣ al-ḥikam, edited by Abū al-‘Alā ‘Afīfī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut (n.d.).

10 - Ibn ‘Arabī: Iṣṭilāḥ as-ṣūfiyya, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 2005.

11 - Mubārak, Zakī: At-taṣawwuf al-islāmī fī al-adab wa al-akhlāq, Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, Beirut 2006.

12 - Muṣṭafa, Ḥilmī Muḥammad: Al-ḥayāt al-rūḥiyya fī al-Islām, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, Egypt 1945.

13 - Najīb, Maḥmūd Zakī: Ṭariqat ar-ramz ‘inda Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī, Dār

al-Kitāb al-ʻArabī, Cairo 1969.

14 - Nicholson, R. Alleyne: Al-ṣūfiyya fī al-Islām, (The mystics of Islam), translated by Nūr ad-Dīn Sharība, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1951.

15 - Rāḍī, ʻAlī ʻAbd al-Jalīl: Ar-rūḥiyya ʻinda Ibn ʻArabī, Maktabat al-Nahḍa, Cairo.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 57 - 77
ISSN 1112-5020

فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا

د. بدران بن الحسن
جامعة باتنة، الجزائر

الملخص:

في هذا البحث نحاول دراسة فكرة "وحدة الوجود" باعتبارها موقفا فلسفيا، ولكن في صلته بالواقع الاجتماعي، أي ما يترتب عن القول بهذه الفكرة من ثمرات؛ كالالتزام بالأخلاق أو عدمه، والقول بأن هناك مصدرا للمعرفة يتجاوز الحس والعقل معا، والقول بوحدة الأديان والإنسان الكامل، والصيرورة إلى نوع من الجبرية واختلاط المفاهيم وغيرها. ونخصص هذا البحث لدراسة فكرة "وحدة الوجود" بنوع من المقارنة، بين كل من ابن عربي وسبينوزا. مع ملاحظة أنهما لم يكونا متعاصرين. كما يمكن الملاحظة أيضاً أنه في حين كان ابن عربي يلجأ إلى النصوص الدينية لتفسير مذهبه، كان سبينوزا يرتكز إلى العقل والفلسفة العقلانية التي وضع أسسها ديكارت، كما أنه كان يشنع على مقولات العهدين القديم والجديد في ما يتعلق بذات الله، وبالصلة به تعالى.

الكلمات الدالة:

وحدة الوجود، الأديان، محي الدين بن عربي، الدين، الفلسفة.

The philosophy of pantheism between Ibn Arabi and Espinoza

Dr Badran Benlahcene
University of Batna, Algeria

Abstract:

In this paper, we try to study the idea of "unity of existence" as a philosophical position, but in relation to social reality, that is, the fruits of saying this idea, Such as adherence to morals or lack thereof, and saying that there is a source of knowledge that transcends both sense and reason, and the saying of the unity of religions and the perfect man, and becoming a kind of compulsion, mixing of concepts, etc. We devote this research to studying the idea of "the unity of existence", by a kind of comparison, between Ibn Arabi and Espinoza, noting that they were not contemporaries. It can also be noted that while Ibn

تاريخ النشر: 2010/9/15
bbenlahcene@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

Arabi was resorting to religious texts to explain his doctrine, Espinosa was based on reason and rational philosophy established by Descartes, and he used to repudiate the sayings of the Old and New Testaments regarding the essence of God and the relationship with Him.

Keywords:

pantheism, religions, Ibn Arabi, religion, philosophy.

إن دراسة فكرة "وحدة الوجود" بشكل متكامل تحتاج إلى جهود متضافرة ومتعددة تخصص لها، كما تحتاج إلى أن تعالج من زوايا مختلفة، بما أنها من إحدى المقولات الصوفية ذات المرتكزين الاجتماعي الأخلاقي، والمعرفي الفلسفي.

كما أن مقارنة ما ورد عن هذه الفكرة في دوائر حضارية مختلفة يجعل من الصعوبة بمكان الخروج بموقف موضوعي بعيد عن التلفيق، أو الإسقاط المتعسف، أو التقول ونسبة المتأخر إلى المتقدم، أو محاولة معالجة الظاهرة بنوع من التجزيء والتعميم الذي يقضي على جوهر المسألة.

ودراسة وحدة الوجود أيضاً، لا تنفك عن دراستها في صلتها بظاهرتي الزهد والتصوف، وبخاصة ظاهرة التصوف التي تعتبر ظاهرة عالمية، لا ترتبط بالدين تماماً بقدر ما ترتبط بالإنسان، أي أنها ليست ظاهرة دينية في جوهرها بقدر ما هي ظاهرة إنسانية، والدليل على ذلك أننا نجد كثيرا من المذاهب الوجودية المعاصرة في الغرب، والحركات الطقوسية، وجماعات العربدة وغيرها لا علاقة لها بالدين السائد في تلك المناطق، بل هي ظاهرة تشبه دائرة الدروشة الصوفية التي انتشرت في عهود انحطاط التصوف الإسلامي.

وهذا لا يدعونا إلى اختزال أسباب ظاهرة التصوف وما نتج عنها من القول بفكرة وحدة الوجود وغيرها، إلى سبب واحد فقط؛ فهناك العامل التاريخي الاجتماعي المرتبط بالأحداث الاجتماعية وتأثيرها على حركة الفكر داخل المجتمع، كما أن هناك الطابع الأصيل في النشاط الروحي للإنسان وهو

بمختلف أشكاله وتجلياته وإرهاصاته، من التعقيد والتشابك بحيث لا يمكن اختزاله في بعد واحد.

كما ينبغي في دراستنا لتطور حركة التصوف وما يتصل بها من أفكار، أن نميز بين التصوف باعتباره سلوكا، وبين التصوف باعتباره موقفا فلسفيا وفكريا، وهذا الأخير يتحول من انفعال بالوسط الاجتماعي والثقافي السائد إلى مشروع فكري ورؤية فلسفية، تحاول أن تقدم تفسيرا وتوجيها للواقع، وتعمل على تغييره وفق هذه الرؤية، كما أن التصوف في هذه الناحية يركز على الجوانب المعرفية أكثر من الجوانب الاجتماعية، وإن كانا لا ينفكان غالبا.

غير أن ما يحدث في التصوف عندما يصير موقفا فلسفيا أن هناك تحولاً قد حدث في الترتيب، فبدل أن يكون المتصوف تابعا للتيار العام أو منعزلا عنه، يصير منظراً وموجها وصائغا لمقولات فلسفية عن الكون والتكوين، وعن الله والعالم والعلاقة بينهما، والبحث في طريق آخر لهذه الصلة، ومصدرا آخر للمعرفة غير ما كان يسلكه الزاهد.

وفي هذا البحث نحاول دراسة فكرة "وحدة الوجود" باعتبارها موقفا فلسفيا، ولكن في صلته بالواقع الاجتماعي، أي ما يترتب عن القول بهذه الفكرة من ثمرات؛ كالالتزام بالأخلاق أو عدمه، والقول بأن هناك مصدرا للمعرفة يتجاوز الحس والعقل معا، والقول بوحدة الأديان والإنسان الكامل، والصيرورة إلى نوع من الجبرية واختلاط المفاهيم... الخ.

ونخصص هذا البحث لدراسة فكرة "وحدة الوجود" بنوع من المقارنة، بين كل من ابن عربي وسبينوزا، مع ملاحظة أنهما لم يكونا متعاصرين. كما يمكن الملاحظة أيضاً أنه في حين كان ابن عربي يلجأ إلى النصوص الدينية لتفسير مذهبيه، كان سبينوزا يرتكز إلى العقل والفلسفة العقلانية التي وضع أسسها ديكارت، كما أنه كان يشنع على مقولات العهدين القديم والجديد في ما يتعلق بذات الله، وبالصلة به تعالى.

1 - وحدة الوجود اصطلاحا:

إن إعطاء معنى اصطلاحي واحد لوحدة الوجود من الصعوبة بمكان، ذلك أن كل فيلسوف أو متصوف تناول هذه المسألة إلا وله تصور مختلف عن غيره في قليل أو في كثير، ولكن هذا لا ينفي أن يكون لكل التصورات عن وحدة الوجود روابط توحد بينها، ولهذا فإن من أهم ما يجمع بين هذه التصورات المختلفة عن وحدة الوجود، هو اشتراكها في بحث مسائل معينة، هي: الذات الإلهية وصفاتها، والعلاقة بين الحق والخلق، وفيض الله وتجليه وصلته بالعالم، والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية أو قدم النور المحمدي، والاتحاد بالله، ووحدة الأديان[1]. وهي من منظور نظرية المعرفة سعي إلى اختزال المسافة بين الذات والموضوع، كما أنها إلغاء للنظر والاستدلال العقلي، واستناد إلى مصدر غير قابل للتحقق من صدق ما يؤدي إليه؛ وذلك هو الإلهام أو العلم اللدني، القائم على التأمل الذاتي والتجربة الخاصة الموصلة إلى المعرفة الحقة - بتعبير الصوفية - التي هي أعلى من كل المعارف الأخرى، سواء ما كان منها عن طريق الحواس، أو كان بحثا عقليا برهانيا.

أما في اللغات الأوربية (والإنجليزية تخصيصاً) فإن وحدة الوجود يقابلها مصطلح (Pantheism) وتعني الله هو الكل ما هو إلا صياغة للعلاقة بين الله والعالم تؤكد على التطابق بين الله والعالم، ولهذه العلاقة عدة أشكال في الفكر الأوربي[2]، أهمها وحدة الوجود الشاملة (Immanentistic Pantheism) التي تجعل من الله جزء من العالم، وهو بالرغم من حلوله فيه، غير منفصل عنه، بل إن قدرته تتصل بكليته، أي بكل شيء فيه، وهذه التي سنراها عند سبينوزا كما سيأتي لاحقاً عند الحديث عن مذهبه في وحدة الوجود. أما الشكل الآخر فهو وحدة الوجود النافية للعالم (Acosmic Pantheism) التي ترى أن بنية الحقيقة الكلية للعالم هي الله، والعالم مظهر غير حقيقي في ذاته[3]، وهذه الأخيرة سنجدها عند ابن عربي.

وسيتضح المفهوم أكثر عند عرضنا بنوع من المقارنة لتصورات كل من ابن عربي وسبينوزا، والمفهوم الذي أعطاه كل واحد منهما لهذه المسألة، وما يتصل بها من نتائج على مستوى العقيدة وعلى مستوى الشريعة والأخلاق والسلوك.

2 - وحدة الوجود عند ابن عربي:

الحديث عن وحدة الوجود، حديث عن الألوهية، التي عرض لها كل من المتكلمين والفلاسفة والصوفية. وإذا كان المتكلمون الإسلاميون قد حرصوا على إثبات ثنائية الحق والخلق، أو الله والعالم، فإن هذا المسلك الكلامي في تحديد الصلة بين الربوبية وعالم الخلق، والمبني أساسا على التنزيه عن المحايثة والمماثلة، قد شابه نوع من الغلو أحيانا أدى إلى تصور تجريدي مطلق للألوهية، أدى بدوره إلى ردود فعل عنيفة تبلورت ابتداء في دوائر الصوفية التي حاولت - من جانبها - أن تتخطى هذه المسافة الفارقة بين الحق والخلق، بين اللامتناهي والمتناهي، وتنقل التوحيد من صورته العقلية التجريدية والجدلية إلى مضمون روحي، مهما تباينت صوره وأشكاله، فإنما يهدف إلى إشاعة ضرب من العلاقة والوصل بين الوجودين؛ الإلهي والإنساني، والمطلق والمحدود، وتقريب المسافة بينهما بطريقة أو بأخرى[4].

وقد عالج المتصوفة مشكلة الألوهية على طريقتهم، وهي لا تخلو من غموض، يلجأون إلى الرمز تارة وإلى الإبهام تارة أخرى[5]. واختلفت المحاولات الصوفية التي عالجت هذا الموضوع، وظهرت عدة تطورات منها ما دعا إلى التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السوى)، ومنها ما دعا إلى التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السوى)، ومنها ما دعا إلى التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السوى)[6]، وهذا الأخير هو الذي عرف بفكرة "وحدة الوجود".

وفي تاريخ التصوف الإسلامي تقترن فكرة "وحدة الوجود" باسم محي الدين بن عربي، الذي أكسب هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الإسلاميين لمعالجة محالية الجمع بين الوحدة المطلقة للذات

الإلهية وعدم انفصالها عن العالم[7].

وفي فلسفة ابن عربي الصوفية تتجلى واضحة نظرياته في وحدة الوجود التي تولدت عنها نظريته في وحدة الأديان، ونظريته في الإنسان الكامل، ضمنها كل مؤلفاته، وبخاصة "فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية"[8]. إذ يلخص فلسفته في طبيعة الوجود وصلة العالم (الممكن الوجود) بالله تعالى (الواجب الوجود) في الفصوص، حيث تتجلى الحقيقة الإلهية - كما يرى - في أكمل مظاهرها في الأنبياء عليهم السلام من آدم إلى محمد، فكل نبي تتجلى فيه صفة؛ فالألوهية تتجلى في الفص الآدمي، والسبوحية في الفص النوحي، والحقية في الفص الإسحاقي... وهكذا إلى أن يصل إلى صفة الفردية التي تتجلى في الفص المحمدي، وهو في ذلك يوظف التراث الغنوصي والفلسفة الأفلاطونية الفيضية في كيفية فيض الصفات الإلهية على العالم. أما في كتاب "الفتوحات المكية" فإنه يذكر تلقيه "الفصوص" عن النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيا رآه فيها، ودوره لا يعدو تبليغها كاملة دون زيادة أو نقصان[9].

ينطلق ابن عربي لتأكيد نظريته في وحدة الوجود من الحديث عن صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم، وقرر أنه وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية، والثاني وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي، وعن الثاني نتج التحقيق الخارجي لهذه الأشياء، ونتائجها المرادة منها[10].

ويؤكد ابن عربي أن العالم بالنسبة إلى الله كالمرآة التي تنعكس عليها الصور، فالعالم هو المرآة الذي تنعكس عليها الصفات الإلهية، غير أنه يبقى وجودا معطلا ومبهما ما لم يكن هناك المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم به الله الوجود، وبه حقق حقيقته، ذلك أن آدم هو العين التي تبصر الحقائق الإلهية المنطبعة في مرآة الوجود، ولذلك يقول أن آدم "للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به

النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنسانا، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة"(11)، وهذا لا يعطي وجودا منفصلا للعالم أو للإنسان، بل وجوده في حكم العدم، لأنه "ثبت عن المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به... ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم"(12)، كما أن الله تعالى - كما يرى ابن عربي - لولا ظهوره في أعيان الخلق وتجليه فيهم لما عرفناه، وكأنه يقول بحلول الحق في الخلق ليُعرف، يقول: "ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه، ولما عرفناه، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون، ولكن ثنائية الحق والخلق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس، والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر"(13).

ويستشعر ابن عربي من أن ما ذهب إليه قد يؤدي إلى وحدة وجود مادية تؤدي إلى حلول الله في الطبيعة أو الواحد في الكثرة، فيضبطه بقوله: "أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق شبح"(14)، غير أن هذا يعارضه ما سبق من أقوال، وكذلك يعارضه قوله: "الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"(15)، وإذا نظرنا إلى هذا القول الأخير نجد أنه يعود إلى القول بحلول الله في الطبيعة وهو ما يؤكد وحدة الوجود المادية في فلسفته.

ونظرا لورود أقوال متناقضة ومتضاربة فيما يتعلق بمذهبه في وحدة الوجود فإنه يحاول استدراك ذلك وعزوه إلى تعقد هذا المذهب وغموضه، فيقول في شأن هذا العقيدة المعقدة "فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق"(16).

والواقع أن هذا الغموض الذي في وحدة الوجود عند ابن عربي راجع في

تصوري إلى محاولة الجمع بين الغنوصية الأفلوطينية القائلة بصدور الكثرة عن الواحد عن طريق نظرية الفيض وتراتبيها المعروفة، وبين القول بأن العالم وجود وهمي وأنه لا وجود له خارج الحق بتعبير الصوفية، وبالتالي القول بحلول الكثرة في الواحد، فأراد ابن عربي الجمع بينهما فقال بهذه الأقوال المتناقضة التي فيها ما يوحي بالقول بحلول الواحد في الكثرة، وفيها ما يوحي بالقول بحلول الكثرة في الواحد، وهذا ما يجعل مذهبه في وحدة الوجود مذهبا فريدا مرتبطا بابن عربي أكثر من ارتباطه بأيّ من صوفية الإسلام.

هذا القول بحلول الحق في الخلق وحلول الخلق في الحق، أي أن الناسوت واللاهوت صورتان ووجهان لحقيقة واحدة جعله يقول بأن التنزيه هو عين التشبيه لأنهما أمران اعتباريان، وإلا "فالحق المنزه هو الخلق المشبه"(17) لا فرق بينهما إلا في صفة واحدة فقط هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق(18). ويصوغ ابن عربي مذهبه في التنزيه والتشبيه بقوله(19):

مذ تألهت رجعت مظهراً	وكذا كنت فبي فاعتصموا
أنا حبل الله في كونكمو	فالزموا الباب عبيداً واخدموا
ليس في الجبة غير ما قاله	الحلاج يوما فانعموا
عز الإله فما يحويه من أحد	وبعد هذا فإنا قد وسعناه

فهو تارة مظهر للإله، وتارة حبل الله في الكون، وتارة يكون الإله مطلقا منزها لا يحويه أحد، وتارة يسعه خلقه، وكما هو ظاهر من الأبيات فإن ابن عربي لا يدين بما قاله الحلاج في نظرية الحلول فحسب، بل يتجاوزه إلى التماهي بين الحق والخلق في وحدة وجودية واحدة لا فرق فيها بين الحق والخلق. وهو في ذلك يتجاوز ما وصل إليه الحلاج أو البسطامي، إذ لم يختزل كل منهما تماماً المسافة بين ثنائية الحق والخلق، كما أن صاحب وحدة الشهود وإن غلا في موقفه، فإن الحق ألهاه عن الخلق، أما ابن عربي فإنه يتجه إلى وحدة بين الحق والخلق، بما أن الحق

هو الوجود الحقيقي والموجودات وجود وهمي ووجودها عدم. وفي ذلك يقول أيضاً:

لما أراد الإله الحق يسكنه لذاك عدّ له خلقاً وسوّاه
فكان عين وجودي عين صورته وحي صحيح ولا يدريه إلا هو

فالوجود حقيقة واحدة، وما الأشكال المختلفة للخلق إلا صور لتجلي الحق، وهي في حقيقتها تجليات للحق الواحد وليس هناك تعدد ولا كثرة في نظره، لأن هذا التعدد وهذه الكثرة من حكم العقل القاصر والحواس القاصرة، والعارف وحده هو الذي يدرك بطريق الذوق وحدتهما[20].

ولهذا فإن وحدة الوجود كما يصورها ابن عربي "تعطي للإلوهية معنى مجردا غير مشخص، ولا يكاد يوصف، وصفة الإله الوحيدة هي الوجود، وقد تضاف إليها صفة العلم، ولكنه علم مقصور على ذات الله. وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التي تثبت لله صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام"[21].

وإذا كان المتكلمون يؤكدون "مخالفة الله للحوادث" فإن ابن عربي يجعل من ثنائية الحق والخلق واحدية لها وجهان؛ الباطن (الحق) والظاهر (الخلق)، وهذان الوجهان لا يؤديان إلى ثنائية الله والعالم، وإنما العالم مرآة تنطبع عليه صفات الله، والعالم ظل لله - برأيه - وليس له وجود مفارق، بل وجوده المفارق وجود وهمي من صنع العقل، و"العقل لا يعطي شيئاً"[22]. وتختلط عنه الحقيقة الإلهية بالخلق، فتراه يجعل من العبد ربا ومن الرب عبداً، بل ويتبادلان الأدوار[23]:

فنحن له كما ثبتت أدلتنا، ونحن أنا
وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا
فلي وجهان: هو وأنا وليس له أنا بأنا

ولكن فيّ مظهره فنحن له كمثل أنا
فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
في حال أقرّ به وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده
فوقتا يكون العبد رباّ بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك

لا ينكر أحد أن هذا الشعر مكون من ألغاز وألفاظ مركبة تركيبا يخالف معهود العرب من سوق الكلام وإعمال المجاز، ومؤداه مذهب خاص في التنزيه والتشبيه يرى فيه أنه "لا يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه: قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه وشبه، وهو السميع البصير فشبه"(24) وهو يشير إلى قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(25).

ونعود فنقول أن ما أوردناه من أقوال لابن عربي، والتي في مجموعها تمثل صورة كاملة للقول بوحدة الوجود، فإنه بالقوة نفسها يمكن أن يجد قارئ ابن عربي نصوصا كثيرة تنفي قوله بوحدة الوجود، وهذا ما أدى إلى الاختلاف في الحكم عليه بأنه من أصحاب وحدة الوجود، أو أنه من الملتزمين بالشرع ظاهرا وباطنا وأنه لم يخرج في كل كتاباته عن منهج الحق ومعهود العرب من الكلام.

وهذا في رأيي يؤكد صحة نسبة الفكرة إليه من جهة، كما يؤكد صحة نسبة الأفكار الأخرى إليه من جهة أخرى أيضاً، ووجود هذه النظريات المتناقضة عنده لا يؤدي إلى نفيها عنه، بقدر ما يجعل منه صاحب مذهب معقد الفهم، متشعب المداخل، متعدد المآلات. وهذا ليس من ميزة أصحاب الأفكار البناءة، ولا ميزة الذين يحملون علم النبوة، فينفون عنه تأويل الجاهلين، وتحريف الغالين، وانتحال المبطلين. وهذا لا يتوفر في فكر ابن عربي، وخاصة إذا نظرنا في مآلات الفكرة التي قال بها على مستوى الأخلاق والسلوك والالتزام بآداب الشرع، وعلى

مستوى اضطراب المفاهيم، وإسقاط المسؤولية، بل والوقوع في الجبرية.

فابن عربي يرى "أن العالم الذي هو تجلي الحق الدائم أزلي كما هو أبدي... وأن النهاية في العالم غير حاصلة، والغاية من العالم غير حاصلة، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم. وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عندما تفنى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عندما تبقى"(26).

فهل معنى هذا أن العالم قديم غير حادث، أم أن الموت ما هو إلا تحول للنفس من طور إلى طور؟ كما يقول هو نفسه "فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي دار البقاء"، فهل هذا تناسخ، أم ماذا؟، في الحقيقة إن كلامه هنا يحتمل أكثر من وجه، ولا يمكن أن نقرأ من قوله هذا أنه يقول بقدم العالم كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين(27)، غير أن ما يؤدي إلى الشك في مقصده وترتيب القول بقدم العالم عليه، أنه في أحد أقواله التي أوردناها سابقاً يصرح بأن العالم وجد مع الله وأن الله كان وجوداً مبهما حتى خلق الخلق.

لكن الأخطر في نتائج نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي هي ما أدت إليه من ضرب المفاهيم في بعضها، وإفراغها من محتواها الشرعي، فالعذاب لم يعد عذاباً بل صار عذوبة، فإن الله - كما يرى ابن عربي - لما اتخذه مظهراً له وصورة لإحدى تجلياته وفيوضاته، فهو الذي يفعل ما ظن أنه من فعل ابن عربي، فلا مسؤولية.

فإذا كان الرب يصير عبداً أحياناً، وأحياناً أخرى يصير العبد رباً، فلا مسؤولية، بل إن العبادة نفسها تصير بغير معنى، كما أن الجنة والنار يصيران متساويين، بل هما وجهان لحقيقة واحدة، فإن المعذبين يتلذذون بالعذاب لأنه "يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن"(28).

كما أن الكافر ليس هو الجاحد لوجود الله سبحانه، وإنما هو مأخوذ من الكفر، بمعنى الستر والتغطية، فهو قد ستر ما وقف عليه من العلم الاتصالي الشهودي، ذلك الذي أراه الوجود على ما هو عليه، ووقف به على سر

القدر[29]، وبهذا فقوم نوح، كانوا في تكذيبهم له على حق، لأنه دعاهم بلسان الظاهر، ولم يفطن إلى ما هم عليه من حقيقة الباطن وما يرونه من حقيقة الكشف، وأن ذلك هو ما أراد الله منهم بناء على ما أعطته أعيانهم الثابتة في الأزل[30].

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين النبوة والولاية، فإن ابن عربي يوغل في ضرب المفاهيم المستقرة في العرف الشرعي، حيث يجعل من الولي في مكانة الرسول إن لم يعلوه، فإن الرسول محجوب غير سعيد لأنه لم يتحقق بالوحدة الكاملة، والوحدة الكاملة تكون من غير واسطة، وهذا مذهب في المعرفة يسقط النبوة من الاعتبار ويقلل من أهميتها، ذلك "أن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولي ما تلي عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر"[31]. ومعلوم ما بين التلاوة والتنزيل من فرق درجة.

والقول بالولاية يقلل من النبوة ويطعن في ختمها، فإنه يجعل من النبوة غير ذات أهمية لتساويها مع الولاية، بل إن الولاية أرفع منها، حيث أنها صلة بلا واسطة، بينما النبوة صلة بواسطة، وما كان بغير واسطة فهو موصول، وما كان بواسطة فهو محجوب. كذلك فإن القول بالولاية يطعن في ختم النبوة ذاته، ويجعل منها مستمرة استمرار وجود الأولياء.

وهناك أمر آخر يترتب على القول بوحدة الوجود، وهو الدعوة إلى وحدة الأديان، وليس الأمر متعلق بحوار بين الأديان لمعرفة دين الحق منها من دين الضلالة، حيث أن وحدة الأديان ترى أن الأديان كلها في الحقيقة صور مختلفة لتجلي الحق الواحد، فلا مكان لإنكار عقائد الكفار والمشركين، بل ليس هناك كافر ومشرك وهناك موحد، ففي الجوهر كلهم موحدون، ولهذا لا ينبغي أن يرتبط الإنسان بمعبود خاص في الظاهر، فالعبرة بالباطن، "لأن صاحب المعبود الخاص جاهل بلا شك لاعتراضه على غيره فيما اعتقد... أما الإله المطلق فهو

الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء"[32]، ولهذا يشنع ابن عربي على من يحد نفسه بمعتقد خاص في الله، ويرى أن ذلك من اصطناع أصحاب الأديان، والأصل أن "دين الحب" لا يعرف الحدود، ولهذا فإنه كما قال[33]:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

بل إنه يصحح كل العقائد الأخرى، وكما يقول[34]:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

ويحتج ابن عربي لهذه العقيدة، بأن الجاهل هو الذي قيد نفسه بعقيدة مخصوصة فحجب نفسه عن صور تجليات الحق في الأديان الأخرى، بينما العارف هو من تحقق بالوحدة في الوحدة، ونظر الوحدة في الكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق في مكانه، أي في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين، والجاهل هو الذي وضع الألوهية وقيدها في صورة خاصة حجراً كانت أو شجرة أو حيوانا أو إنساناً[35].

ويصل ابن عربي إلى تعطيل العبادات والشعائر، فيرى أن أرقى درجات العبادة هي التحقق بالوحدة الذاتية، وهذا مقام العارف. فالمعرفة هي التي تفاضل بين الناس وليس العبادة والالتزام بالشعائر، فإن ذلك ارتباط بالرسوم، وتقييد للعبادة الحقة في رسوم ظاهرة. وكأن هذا يقصد منه أن المعرفة هي أرقى درجات العبادة بل هي العبادة، وفي الحقيقة فإن هذا الموقف هو النتيجة التي سنجدها عند سبينوزا أيضاً، عندما يصل إلى اعتبار المعرفة بالله أرقى درجات العبادة. لأنك حينها "تجاوز الصور إلى التحقق بأنك أنت هو، وهو أنت... أنت هو من حيث صورتك... وهو أنت بالعين والجوهر، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده"[36]. لأن كل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه[37].

هذه في نظري هي الصورة العامة لفكرة وحدة الوجود؛ فهي موقف

فلسفي، واتجاه في المعرفة يقصرها على التأمل والقول بالعلم اللدني، ومحاولة لتجاوز الإشكال الموهوم الذي أوقع فيه نفسه من خلال محاولة ربط المطلق بالمقيد، والتحقق بالمعرفة الحقة، وما يترتب عن هذا التصور من نتائج تؤدي إلى نقض الشرع المنزل ذاته، والحط من قدر صاحب الشرع بحجة أنه محجوب، بل والوصول إلى تصحيح كل العقائد وصور الشرك، وما ذلك إلا التزام بالقول بأن كل الوجود هو تجل لصفات الله تعالى، وصور الوجود كلها تجليات ووجوه للحق، ولهذا فالقول بوحدة الأديان نتيجة منطقية لالتزام ابن عربي بمقولات فكرته، والتزام بما تؤدي إليه "عقيدة الحب" من اتباع الهوى.

3 - وحدة الوجود عند سبينوزا:

ولد باروخ سبينوزا في أمستردام سنة (1632م) وتوفي بها سنة (1677م)، وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت إلى هولندة من إسبانيا فراراً مما كان اليهود يلقونه فيها من اضطهاد على يد الكاثوليك بعد سقوط الحكم الإسلامي فيها. ذلك الحكم الذي كان يوفر لهم الحماية والأمان، فلما سقطت غرناطة في (1492م) تعرض اليهود لما تعرض له المسلمون على يد محاكم التفتيش الرهيبة، فهاجرت أسرة سبينوزا فرارا من الاضطهاد.

وما يهمنا في هذا المقام هو يهوديته، إذ أنه لم يكن يؤمن بالتثليث النصراني، كما أنه رفض كثيرا من تحريفات اليهود للتوراة، واعتبر التوراة الحالية تأليفا إنسانيا وليست وحيا، ولهذا اتهم بالخروج على العقيدة اليهودية وحكم عليه بالطرد، فكان يعاني من النفي المزدوج؛ النفي من قبل المسيحيين الذين يرونه يهوديا، والنفي أو الطرد من قبل اليهود باتهامهم له بالهرطقة. والأمر الثابت تاريخيا، أن سبب طرده والنفي المزدوج الذي تعرض له أنه أول من دشن النقد الباطني لنصوص العهد القديم، وانتهى إلى رفض معظم التوراة والعهد القديم بحجة أنها لا تصمد أمام المنهج الذي قام بتوظيفه في نقد نصوصهما، كما أنه رفض ادعاءات العهد الجديد (الإنجيل) في المسيح، وصرح سبينوزا بأن عيسى لا يعدو

أن يكون إنسانا كسائر الناس[38].

وترجع فلسفة سبينوزا إلى روافد عديدة بالإضافة إلى الروافد اليهودية النابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصر الوسيط، وخصوصا موسى بن ميمون وابن جبرول، وهؤلاء بدورهم أخذوا وتأثروا بالفلاسفة الإسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للخلق والكون والله بين الإسلام والأفلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية[39]. كما أن سبينوزا كان ديكارتيا في فلسفته، غير أنه كان ناقدا أيضا لفلسفة ديكارت، وذلك في كتابه (مبادئ فلسفة ديكارت) الذي نشره سنة (1663م). فقد خالف ديكارت في مبدأ الانطلاق، فإذا كان ديكارت يبدأ من الفكر، فإن سبينوزا يبدأ من "الله" ثم تنزل فلسفته إلى سائر الموجودات، وهو من جهة أخرى يوافق ديكارت، بل يعد ديكارتيا من خلال مبادئ فلسفته التي في أساسها تقوم على الهندسة ومبادئ الميكانيكا[40]. ويوظف سبينوزا أيضاً الطريقة الهندسية (More Geometrico) في عرض أفكاره، إذ يبدأ بالتعريف، ثم يذكر النظرية، ثم يتلوها بالبرهان عليها، ويستعمل التعبيرات المستخدمة في علم الهندسة والرياضيات لعرض مذهبه الفلسفي[41].

وما يهمنا في هذا المقام من مذهبه الفلسفي هو رأيه في الصلة بين الله والطبيعة، وقوانين العالم، وتفسيره لرأيه في الخلق، وفي الوجود، والتي فيها عناصر من فكرة وحدة الوجود التي رأيناها عند ابن عربي، وفيما يتعلق بنظريته في وحدة الوجود فإننا نستطيع أن نعقد صلة بين آراء ابن عربي وسبينوزا من هذه الناحية[42]. حيث أن سبينوزا له آراؤه الفلسفية التي تعالج العلاقة بين الله وبين العالم، أو الله والطبيعة (God and Nature). وينطلق سبينوزا من ثلاثة اصطلاحات محورية هي: الجوهر، والصفة، والعرض[43]، فالله هو الجوهر، أي موجود بذاته، وهو واجب الوجود بذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر. أما الصفة فهي التي عن طريقها يدرك العقل الجوهر، لأن الصفة تحدد طبيعة الجوهر، وأما العرض فعن طريقه يمكن إدراك مشاعر وعواطف الجوهر، أو بعبارة أخرى فهو ما يكون في الشيء ويمكن إدراكه من خلاله[44].

كما أن سبينوزا يؤكد أنه لا يوجد جوهر آخر سوى الله، لأنه حاز كل الصفات المطلقة الأزلية، كما أنه وحده موجود ضرورة، وهذا يعني أن أي جوهر بجانب الله فإنه يحوز على بعض صفات الله، وهذا يؤدي إلى وجود جوهرين يحوزان على نفس الصفات، وهذا يستحيل، ولهذا لا يمكن أن يوجد جوهر سوى الله. ومنه نستنتج بوضوح؛ أولاً أن الله واحد، كما أنه في الطبيعة لا يوجد إلا جوهر واحد، وهو مطلق وأزلي، وثانياً ندرك الامتداد والفكر إما صفات لله أو أعراض لصفاته[45].

ويرفض سبينوزا الذين يتصورن الله مجسدا له طول وعرض وشكل، ويرفض هذه المحايثة، فالذات المقدسة ترفض هذا التجسيم، فإن في التجسيم تحديد، وبهذا التحديد يكون الله قابلا للتجسد والحيثية، وهذا يخالف صفاته المطلقة الأزلية، ويجعله حادثا، غير أن البرهان يثبت أن الجوهر مطلق غير مخلوق، بل إن الامتداد أحد صفات الجوهر الذي هو الله[46].

وينتقل سبينوزا إلى البرهان على أن من ضرورة الطبيعة الإلهية تصدر أعداد لا متناهية من الأشياء بطرق لا متناهية، وهذا يعني أن الله (الجوهر) له صفات لا متناهية، كل واحدة منها تعبر عن ماهية ممتدة غير متناهية[47]، كما أن الله الذي تصدر منه كل الموجودات اللامتناهية هو السبب الأول لها وهو العلة الأولى لكل شيء[48]. إضافة إلى أن هذا الجوهر اللامتناهي الإلهي، لا يقبل القسمة، وهو واحد، أزلي أبدي. والوجود والماهية في الله أمر واحد[49].

إذن، فإن الله - هذا الجوهر اللامتناهي- له صفتان يمكن إدراكهما، هما: الامتداد والفكر، أما سائر الصفات الإلهية فلا نستطيع أن نقول عنها شيئا لأننا لا نستطيع أن نعرفها حسب قوله. فسبينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا، إنه نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر، وكأنه يريد أن يقول بأن الله لا يمكن تحديده، أو بعبارة أوضح، لا يمكن تشخيصه مثلما هو حال الأديان السماوية التي ترى فيه إلها مشخصا، بل هو روح

العالم. فهو الطبيعة ذاتها، ولكنه ليس الطبيعة المطبوعة وإنما هو الطابعة[50].

وفي حديثه عن علاقة الكون بالله فإن سبينوزا يرى أن وجود الكون ضرورة منطقية، فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله، كما أن وجود الدائرة وتساوي أنصاف أقطارها ناتجان عن طبيعة الدائرة[51].

ويمكن أيضاً أن نلحظ شبها كبيرا بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وفكرة وحدة الوجود عند سبينوزا في هذه المسألة؛ فهما يقرران معا أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره. وهذا العالم خاضع لقانون الوجود العام كما قال ابن عربي، أو لضرورة الطبيعة الإلهية كما قال سبينوزا[52].

والحقيقة التي تبدو مما ورد عند سبينوزا أنه وإن كان لدى ابن عربي كثيرا مما يذكرنا بسبينوزا كما يرى نيكولسن[53]، فإن هناك اختلاف بين الرجلين في المنطلق، والمسلك، وحتى في تصور وحدة الوجود، وإن كان هناك بينهما تشابه واشتراك في التصور العام للفكرة.

فسبينوزا لا ينطلق من مرتكز صوفي بقدر ما ينطلق من فلسفة عقلية ذات عمق ديكارتي، يمجد الفكرة ويجعل لها المقام الأعلى في الاعتبار، حتى لا يعدو في الوجود سوى الفكر مرتكزا، ولذلك فإن المعرفة التي توصل إلى الله هي معرفة عقلية وإن كانت تلتقي مع تصوف ابن عربي في القول بأن معرفة الله هي أرقى مقامات العبادة بل أن العبادة معرفة.

من خلال ما أوردناه من تحليل لتصورات وحدة الوجود عند كل من ابن عربي وسبينوزا فإننا نقول أن هذه التصورات تجعل من وحدة الوجود فكرة تكاد تلغي الكون، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد، وصعابها الدينية لا تقل عن صعابها الفلسفية، فهي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده، ولكن أين الإنسان؟ وأين مسؤولياته وواجباته؟ إن في القول بوحدة الوجود ما يقضي على الأخلاق والتكاليف[54].

كما أن في القول بوحدة الوجود خطر تعطيل العمل والتدبر، وتهديد

لمناشط الحياة بأن تفرغ من محتواها، حتى أن النظر العقلي يصير ترفا، لأنه حسب صاحب القول بوحدة الوجود، فإن العقل محجوب. ويتفق كلا منهما على أن أرقى مراتب العبادة، بل إن المرتبة الحقة هي مرتبة المعرفة. فالسعادة لا تكمن في التحقق بأمر الله وترجمته في خضوع للشرع، وأداء للشعائر، بل إن كل ذلك من عمل المقطوعين، أما الواصلون فشأنهم الالتذاذ بالمعرفة، فبقدر معرفة العبد بالله بقدر ما يكون أرقى، ويتمتع بالوصل، ويدين بالحب العقلي لله كما قال سبينوزا، أو الديانة بدين "الحب" كما قال ابن عربي.

كما أن من أخطر ما تؤدي إليه هذه الرؤية - رؤية وحدة الوجود - هو اضطراب المفاهيم، ونسبيتها، وعدم وجود معيار موضوعي للاحتكام إليه، إذ يصير الأمر إلى التذوق، والذاتية، وإلى نظرة جوانية غير مبرهن على صحتها، بل من الصعب تعميمها أو البناء عليها. والله أعلم.

الهوامش:

1 - نضلة أحمد نائل الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، ط1، البحرين 1409هـ، ص 31.

2 - المصدر نفسه، ص 18-19.

3 - نفسه.

4 - عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، ط1، بيروت 1413هـ-1993م، ص 175-179.

5 - إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة والنشر، القاهرة، ج2، ص 71.

6 - عرفان عبد الحميد فتاح: المصدر السابق، ص 179-185.

7 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ط5، بيروت 1985، ج2، ص 271.

8 - عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 494-495.

9 - ذكر ابن عربي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم حينما كان في دمشق وأعطاه كتاب الفصوص وقال له أخرج به على الناس، فقام بتبليغه، ولم يقم بصياغته هو بزعمه. انظر،

الفتوحات المكية، ج1، ص 373.
10 - عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 498.
11 - ابن عربي: فصوص الحكم، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، ص 48-49.
12 - المصدر نفسه، ص 50.
13 - ابن عربي: الفتوحات، ج1، ص 263.
14 - المصدر نفسه، ج1، ص 119-120.
15 - ابن عربي: فصوص الحكم، فص حكمة فردية في كلمة محمدية.
16 - ابن عربي: الفتوحات، ج1، ص 47-48.
17 - المصدر نفسه، ج1، ص 119-120.
18 - عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 502.
19 - ابن عربي: الفتوحات، ج2، ص 320-321.
20 - عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 503-504.
21 - إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 73.
22 - ابن عربي: فصوص الحكم، ص 125.
23 - المصدر نفسه، ص 83-90.
24 - المصدر نفسه، ص 182.
25 - سورة الشورى، الآية 42.
26 - ابن عربي: الفتوحات، ج1، ص 338.
27 - عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 511.
28 - ابن عربي: الفصوص، ص 170-174.
29 - إبراهيم هلال: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة 1979، ص 179-180.
30 - ابن عربي: الفصوص، ص 82 وما بعدها.
31 - المصدر نفسه، ص 62-64، والفتوحات، ج2، ص 298 وما بعدها.
32 - ابن عربي: الفصوص، ص 255.
33 - المصدر نفسه، ص 191 وما بعدها.
34 - نفسه، والفتوحات، ج3، ص 21.
35 - عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 520.
36 - ابن عربي: الفصوص، ص 191 وما بعدها.

37 - عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 520.

38 - موسوعة الفلسفة، ج1، ص 144.

39 - المصدر نفسه، ص 138.

40 - Yirmiyahu Yovel: God and Nature in Spinoza's Metaphysics, E. J. Brill, Leiden 1991, p. 3.

41 - موسوعة الفلسفة، ج1، ص 138.

42 - إبراهيم مدكور: المصدر السابق، ج2، ص 73.

43 - Great Books of the Western World, Editor in Chief: Philip W. Goetz, Encyclopedia Britannica, Inc, Chicago, V.28, p. 589.

44 - Ibid., p. 589.

45 - Ibid., p. 593-594.

46 - Ibid., p. 594.

47 - موسوعة الفلسفة، ج1، ص 139.

48 - Great Books, V.28, p. 596.

49 - موسوعة الفلسفة، ج1، ص 139.

50 - نفسه.

51 - Great Books, V.28, p. 594.

52 - إبراهيم مدكور: المصدر السابق، ج2، ص 74.

53 - Nicholson: Mysticism, in Legacy of Islam, London 1949, p. 226.

54 - إبراهيم مدكور: المصدر السابق، ج2، ص 74-75.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Jabbūrī, Naḍla: Falsafat waḥdat al-wujūd, 1st ed., Bahrein 1409H.

2 - Fattāḥ, ʻIrfān ʻAbd al-Ḥamīd: Nash'at al-falsafa as-ṣūfiyya wa taṭawwuruha, Dār al-Jīl, Beirut 1993.

3 - Hilāl, Ibrāhīm: At-taṣawwuf al-islāmī bayna ad-dīn wa al-falsafa, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, Cairo 1979.

4 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Al-futūḥāt al-makkiyya, Beirut.

5 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Fuṣūṣ al-ḥikam, Beirut.

6 - Madkūr, Ibrāhīm: Fī al-falsafa al-islāmiyya, Samirco, Cairo.

7 - Maḥmūd, ʻAbd al-Qādir: Al-falsafa as-ṣūfiyya fī al-Islām, Dār al-Fikr al-ʻArabī, Cairo.

8 - Marwa, Ḥussein: An-naza'āt al-māddiyya fī al-falsafa al-ʻarabiyya al-islāmiyya, Dār al-Fārābī, 5th ed., Beirut 1985.

9 - Nicholson, Reynold Alleyne: Mysticism, in The Legacy of Islam, edited by Thomas Walker Arnold and others, London 1949.

10 - Yovel, Yirmiyahu: God and nature in Spinoza's Metaphysics, E. J. Brill, Leiden 1991.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 79 - 100
ISSN 1112-5020

الأدب الصوفي في أرخبيل الملايو

د. روسني بن سامه
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، نيلاي، ماليزيا

الملخص:

أرخبيل الملايو مجموعة من الجزر وشبه الجزر التي تقع في منطقة جنوب شرقي آسيا من القارة الآسيوية. ويتكون من ثلاث مجموعات رئيسية: اتحاد ماليزيا وجمهورية إندونيسيا وجمهورية الفلبين. بالإضافة إلى المملكة البرونية وسنغافورا ومنطقة الفطاني جنوب التايلاند. وصل الإسلام إليه في وقت مبكر، وذلك في القرن الأول الهجري بفضل التجار العرب الذين كانوا يترددون من شبه الجزيرة العربية إليه، ثم إلى الصين. وانتشر في القرن الثالث عشر الميلادي على جهود المتصوفين العرب والهنود والفرس. وانتشرت التعاليم الصوفية وقصصها وشعرها. ومن هنا نركز الحديث في هذا البحث عن وصول حركة الصوفية إلى أرخبيل الملايو وتطورها مع الكشف عن أشهر المؤلفات الصوفية وقصصها وشعرها.

الكلمات الدالة:

التصوف، الإسلام، الأدب الماليزي، آسيا، الشعر الديني.

The mystic literature in the Malay Archipelago

Dr Rosni Bin Samah
USIM of Nilay, Malaysia

Abstract:

The Malay Archipelago is a group of islands and peninsulas located in the Southeast Asian region of the Asian continent. It consists of three main groups: the Federation of Malaysia, the Republic of Indonesia and the Republic of the Philippines, in addition to the Kingdom of Brunei, Singapore and the Patani region, southern Thailand. Islam reached it at an early date, in the first century AH thanks to the Arab merchants who traveled from the Arabian Peninsula to it, and then to China. And it spread in the thirteenth century AD on the efforts of Arab, Indian and Persian mystics. Sufi teachings, stories and poetry spread. Hence, we focus the discussion in this research about the arrival of the Sufi movement to the Malay Archipelago and its development with the disclosure of

تاريخ النشر: 2010/9/15
rosniadib@hotmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

the most famous Sufi writings, stories and poetry.

Keywords:

Sufism, Islam, Malaysian literature, Asia, religious poetry.

يطلق أرخبيل الملايو على مجموعة ضخمة من الجزر وشبه الجزر التي تقع في منطقة جنوب شرقي آسيا من القارة الآسيوية. وهى تتكون من الجزر العديدة المبعثرة التي تمتد من أقصى الطرف الجنوبي الشرقي للقارة الآسيوية المتاخمة لجنوب بلاد التايلاند شمالا، حتى شمال القارة الأسترالية جنوبا، بينما يحدها شرقا بحر الصين الجنوبي، ويحدها غربا المحيط الهندي. ويتكون من ثلاث مجموعات رئيسية: اتحاد ماليزيا وجمهورية إندونيسيا وجمهورية الفلبين. بالإضافة إلى المملكة البرونية وسنغافورا ومنطقة الفطاني جنوب التايلاند. ولهذه المجموعات لغتها الخاصة الموحدة فضلا عن اللهجات المحلية، وهي اللغة الملايوية التي يتكلم بها شعبها في حياته اليومية وفي معاملاته الرسمية، ويكتب بها مؤلفاته الأدبية والعلمية. وكان الأدب الملايوى هو الأدب لهذه اللغة.

ووصل الإسلام إليه في وقت مبكر، وذلك في القرن الأول الهجري بفضل التجار العرب الذين كانوا يترددون من شبه الجزيرة العربية إليه، ثم إلى الصين. وانتشر في القرن الثالث عشر الميلادي على جهود المتصوفين العرب والهنود والفرس[1]. وانتشرت التعاليم الصوفية وقصصها وشعرها.

1 - وصول حركة الصوفية إلى أرخبيل الملايو وتطورها:

بلغ التصوف قمته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الأخيار. ويعتبر الأدب الصوفي قد بلغ الذروة من الرقي في تلك الفترة وإن لم يكن قد عرف نزعة الشطح والحلول وغير ذلك من الحدود والرسوم والتعارف[2].

والأدب الصوفي هو أدب الصوفيين الذين دونوه وخلدوه في آثارهم شعرا ونثرا وحكمة ونصيحة وموعظة ومثلا وعبرة. ويحتوي على عاطفة صادقة وتجربة عميقة. وقد تناولوا فى آدابهم الكثير من دقائق الحكمة والتجربة والفكر والمعاني

والأخيلة وأعمق مشاعر الإنسان، وحفل أدبهم بروائع المناجاة والحب الإلهي. كما أنه يحفل بكثير من القصص خاصة قصص الأولياء وكراماتهم في التراث الشعبي، ومن كراماتهم إحياء الموتى بإذن الله، وطي الأرض وكلام الموتى وانغلاق البحر وتحويل الأشياء إلى صور أخرى وإبراء العلل وكلام الجمادات والحيوانات وطاعة الحيوانات لهم واستجابة الدعاء والصبر على عدم الطعام والشراب ورؤية المكان البعيد من وراء حجاب.

وقد ساهمت حركة الصوفية بدور فعال في تعريف أرخبيل الملايو بالأدب الصوفي، وكانت بغداد على حالة من رواج اقتصادي وانتعاش تجاري في العصر العباسي، فلا بد أنها مركز للتجار المسلمين من العرب والفرس لنقل المتاجر منها إلى البلاد الواقعة في المحيط الهندي، ثم إلى الصين في الشرق الأقصى، حيث يوجد في منتصف القرن الثامن الميلادي كثير من التجار العرب والفرس المسلمين في ميناء كانتون. وساعدت الرحلات التجارية المتكررة من بغداد في القرن التاسع الميلادي على نقل حركة الصوفية إلى أرخبيل الملايو خاصة وإلى الشرق الأقصى عامة(3). وكانت حركة الصوفية التي انتقلت إليه في تلك الآونة ليست بمجرد الجهد الفردي من التجار أو الرحالة فقط، وإنما من السعي الجاد الذي بذله بعض الخلفاء العباسيين أنفسهم، وذكر في الحقائق التاريخية أن الخليفة العباسي هارون الرشيد بعث عددا غير قليل من الدعاة والوعاظ إلى جزر الأرخبيل في فترات متفاوتة، وأكثرهم من المدارس الصوفية ببغداد والبصرة، وكانوا أول المدرسين حملوا نواة التصوف إلى الأرخبيل في أواخر القرن الثاني الهجري، فانتعشت وانتشرت تعاليمه في القرون بعده(4).

ومن أثر تطور حركة الصوفية ظهرت الطريقة القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (471هـ-1078م)، وكانت من أشهر الطرق الصوفية التي كثر أتباعها في إندونيسيا إلى يومنا هذا. فقد ادعى علماء إندونيسيا القدماء أن هذا الشيخ الصوفي قد وصل إلى سومطرة في القرن الحادي عشر الميلادي

لتأسيس طريقته، فانتشرت هناك منذ ذلك العصر[5].

وجاءت في القرن الثاني عشر الميلادي أفواج من الصوفيين، فتوزعوا في ولايات الأرخبيل، منها قدح وملقا وأتشية وباساي وجاوة وصولو ومنداناو. وبأيديهم قويت الدعائم الإسلامية التي سبق أن وزع نواتها إخوانهم المسلمون الأولون[6]. وجاءت الأخبار عن إسلام ولاية ملقا في كتاب تاريخ الملايو حيث تحولت هذه المملكة التجارية الرائجة إلى الإسلام في عهد أحد ملوكها، وهو راج كشيل بن راج بسر، ويرجع فضل ذلك إلى الداعية الصوفي القادم من جدة، وهو السيد عبد العزيز الذي غير اسم الملك إلى السلطان محمد شاه[7].

وفي عام (531هـ-1136م) قدم إلى ولاية قدح داعية صوفي يدعى الشيخ عبد الله بن الشيخ أحمد بن الشيخ جعفر القوميري من بلاد اليمن، ومعه إحدى عشر داعية وقد زار فور وصوله حاكم البلاد الذي ما زال على الديانة البوذية، ودار الحوار السريع بين الجانبين حيث سأله الشيخ عن دينه ودين أبناء البلاد، ثم بدأ يعلمه هو وزوجته الشهادتين، كما بدأ يعلم كبار الوزراء وأعيان البلاد عامة، وبمرور الأيام أسلم الشعب الملايوي بقدح جميعا. ثم غير اسم الملك من اسمه القديم (برا أونج مها ونجسا) إلى اسم عربي إسلامي وهو السلطان المظفر شاه[8]. وفي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي وصل إلى مدينة أتشية صوفي عربي عبد الله عارف، ويرجع الفضل إليه في نشر الإسلام في هذه المنطقة، وهو من الدعاة الأوائل الذين كرسوا جهودهم في الدعوة الإسلامية في هذه المنطقة[9]. كما وصل الشيخ برهان الدين الذي اختار لنشاطه غربي سومطرة وجنوبها[10].

وبدأ الإسلام ينتشر بشكل فعال في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين نتيجة الجهود التي بذلها الصوفيون الذين بدأ وصولهم إلى الأرخبيل منذ ذلك القرن، ثم ازداد انتشار الإسلام ليشمل جميع مناطق الأرخبيل في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، وذلك من أثر هجرات عدد كبير من الصوفيين إلى هذه البقعة[11]. وشهد القرن الثالث عشر الميلادي نقطة البداية لوصول الدعاة الصوفية بانتظام إلى ملقا وقدح والساحل الشرقي لشبه جزيرة الملايو، وذلك نتيجة

سقوط بغداد معقل الثقافة الإسلامية على أيدي التتار(12).

ولقد بلغ نشاط الحركة الإسلامية التي قام بها الدعاة والصوفيون بملقا قمتها حتى ليقال: ولم يكن يقضي نصف قرن من انتشار الإسلام بها حتى أصبحت مركزا للدراسات الإسلامية، وبجهودها أسلمت ولايات في جنوب شبه جزيرة الملايو، كما خضعت تحت نفوذها مقاطعات بجزيرة سومطرة، فدخل جميع حكامها في حوزة الإسلام بفضل الصوفيين الذين تحركوا منها(13).

ومن أثر الجهود التي بذلها الدعاة الصوفيون في ذلك العصر أن تغيرت أوضاع التعاليم الإسلامية في المراكز التي تحولت إلى الإسلام، فأصبحت قصور الملوك والأمراء مراكز لتعليم الدين، وقاعات المحاضرة للأحكام الإسلامية، ومكاتب لإصدار الكتب الأدبية التي تتسم بالروح الدينية الصوفية(14).

وبالإضافة إلى أن السلطات الحاكمة شجعت الحلقات الصوفية ببناء الأماكن للأولياء والصالحين، وأغدقوا لهم بالأموال للاستعانة بجهودهم لمواجهة نفوذ أصحاب الخلوة الروحية الجاهلية القديمة، التي كانوا منذ قرون موضع التبجيل والتقديس، كما كانوا بمثابة المعلمين الروحانيين في نظر السكان(15).

وكانت مجهودات الدعاة والوعاظ الصوفيين في سبيل نشر تعاليم الإسلام تلقت التعزيزات المنظمة في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، ووصلت جماعة من الصوفيين إلى المقاطعات الشمالية لسومطرة في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي، وهم قدموا من العرب دفعة واحدة برئاسة شيخ عبد الله الملك المبين، وهم الشيخ عبد الله الملك المبين في أتشية والشيخ عبد الوهاب في قدح والشيخ محمد في مينجكاباو والشيخ محمد داود في فطاني والشيخ أحمد الشتاوي في سمودرا والشيخ محمد سعيد التتاحري في شامبا بفيتنام(16).

ومن نتيجة انتشار التعاليم الصوفية تطورت الطرق الصوفية في الأرخبيل وأن الطريقة الشطارية أكثر الطرق الصوفية أتباعا فيه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، وكان لها شيوخ بارزون في المدينة وبجانبها تطورت

الطرق القادرية والنقشبندية والشاذلية وغيرها، وأقبل الشعب على دراسة التعاليم الصوفية وأدبها التي يمثلها الإمام الغزالي أحسن تمثيل[17].

وفي هذين القرنين شهدت الدويلات الإسلامية الملايوية تطورا كبيرا من التيارات الصوفية والوفود الصوفيين من بلاد العرب والهند فيها. وفي عام (1582م) وصل من مكة الشيخ أبو الخير بن الشيخ بن حجر والشيخ محمد اليمني، وبعد مدة رجعا إلى المدينة. وكذا وصل من جوجرات في سنة (1588م) الشيخ محمد جيلاني محمد الرانيري بعد دراسته التصوف في مكة[18]. ووصل في سنة (1637م) من جوجورات الشيخ نور الدين الرانيري الصوفي[19].

وقد واصل الجهد الذي بذله السابقون بعض الصوفيين المحليين من أمثال حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني وعبد الرؤوف السنكل وبخاري الجوهري[20].

وكان حمزة الفنصوري من المؤسسين الصوفيين بسومطرة وتلقب بابن عربي الملايوي، حيث تأثر به كثيرا، وهو أول من وضع شعرا صوفيا في الأدب الملايوي، وكان أثر الأدب الصوفي من العرب والفرس قد ساعده على إبداع الشعر الملايوي الصوفي، الذي ساد عليه اسم الشعر. وهو أول المصطلح الذي ظهر فنا للكلام المنظوم، ويرى العطاس[21] أن قراءته العميقة في الأشعار الصوفية لابن عربي وذي النون والحلاج والبسطامي وغيرهم وانطباعاته فيها قد ألهمته في إبداع الشعر الملايوي الصوفي.

ومن خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين برز الدعاة والصوفيون والوعاظ الذين بذلوا جهودهم في نشر الإسلام بمنطقة جاوة ويطلق عليهم اسم الولي أو الأولياء. ومن أبرزهم الأولياء التسعة، وكانت جنسياتهم الأصلية مجهولة، وبعضهم من العرب الذين درسوا لغة أهل البلاد، ولم تختف عليهم الأسرار العميقة التي ينطوي عليها الشعب بين جنباته واستعانوا بأساليب الدعوة المختلفة غير المتجنبين الوسائل الفنية كالأغنياء والموسيقى والتمثيل ومسرح العرائس وخيال الظل والأراجوز والرسوم الفنية على الأقمشة والاتصالات

الشخصية. ثم خططوا لكل مرحلة من مراحل الدعوة مشروعها في دقة وهدوء مهتمين بالعناية التامة باحترام مشاعر الشعب وأحاسيسه وعواطفه تجاه عاداته القديمة وتقاليده، فاستعملوا الحكمة في عملية التحويل والتغيير حتى لم يكد الشعب يحس بتحركه نحو التغيير العقائدي والاجتماعي.

وفي مقدمتهم مولانا ملك إبراهيم، ويطلق عليه لقب الشيخ المغربي وهو ليس ملايوي الأصل، ولكنه من سلالة زين العابدين بن الحسن بن علي، وبدأ نشاطه في الدعوة الإسلامية بين طبقتي التجار والفلاحين، فأسلم على يديه الكثيرون منهم، واتسعت دائرة دعوته حتى آمن بها معتنقو البوذية. وكانت ساحة الحركة والتبليغ له في جاوة الشرقية، واستهل دعوته بأسلوب التقرب إلى الناس والتعامل معهم على أساس من الاحترام والتكريم محققا في معاملاته معهم مبادئ الإسلام وأخلاقه الفاضلة، عارضا محاسن الإسلام متجنبا عوامل المصادمة والمجابهة لعقائدهم أو لعاداتهم التي درجوا عليها، ففاز بإعجابهم وكسب عددا كثيرا آمن معه بالإسلام.

ولما اتسعت أمامه آفاق الدعوة وتفتحت ميادينها انتقل إلى مرحلة إعداد مجموعة من الدعاة الصالحين يساعدونه في نشر الإسلام. فلذلك فتح المدارس الدينية المشهورة، وكلما زاد عدد المسلمين تحمس في تخريج مجموعة جديدة من الدعاة حتى لا يذر المسلمين الجدد دون رعايتهم وتقوية وتعميق مفاهيمهم عن الإسلام(22). وتوفي في يوم 9 من إبريل سنة 1419 للميلاد ووجد قبره في بلدة غريزيك من بلاد سورابايا(23).

ومن هنا ظهر الدور البارز الذي أدته حركة الصوفية في نقل الفكرة والثقافة الصوفية إلى أرخبيل الملايو، ثم انتشرت التعاليم الصوفية ووصلت إلى قمتها بظهور الصوفيين الملايويين ومؤلفاتهم الصوفية باللغة الملايوية. وبالإضافة إلى ذلك ظهرت القصص الصوفية عن الشخصية الصوفية أو تعاليمها، وكذا ظهر الشعر الصوفي الذي امتاز بنفحات صوفية خالصة.

2 - المؤلفات الصوفية وأبرز علمائها:

وصل تطور علم التصوف قمته في أرخبيل الملايو في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده بتعاقب وصول الصوفيين إليه لمجرد نشر تعاليمه. وفى القرن السادس عشر الميلادي ظهرت مدينة أتشية مركزا وحيدا لانطلاق التعاليم الصوفية، حتى سادت وتغلبت على التعاليم الإسلامية الأخرى، ومن أعلام التصوف في ذلك العصر الشيخ أبو الخير والشيخ محمد اليمني اللذان اهتما بتعليم التصوف ونشره على تيار وحدة الوجود(24).

وظهرت الترجمات العديدة من الكتب والقصص الصوفية العربية. ومن الكتب الصوفية المترجمة كتاب بداية الهداية للغزالي الذي قام بترجمته عبد الصمد الفلمباني في سنة (1192هـ). وسماه "هداية السالكين في علم التصوف". كما قام بترجمة كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي في سنة (1193هـ) وسماه "سير السالكين في طريق السادة الصوفية". كما ترجم كتاب حكم لابن عطاء الله السكندري في سنة (1836م) وقام بإنجازها الشيخ عبد الملك بن عبد الله(25). ثم عثر على ترجمة كتاب منهاج العابدين للإمام الغزالي وقام بترجمته الشيخ داود الفطاني.

كما برز الصوفيون المحليون بمؤلفاتهم منذ أواخر القرن السادس عشر الميلادي، وفى مقدمتهم الشيخ حمزة الفنصوري الذي اعتنق تيار وحدة الوجود، ومن مؤلفاته الصوفية "أسرار العارفين في بيان علم السلوك والتوحيد" و"شراب العاشقين" و"رباعي حمزة الفنصوري" و"المنتهى" وامتاز محتوى مؤلفاته الصوفية بتيار وحدة الوجود.

ثم برز الشيخ شمس الدين السومطرائي الذي كان من تلاميذ حمزة الفنصوري، ومن مؤلفاته الصوفية "شرح رباعي حمزة الفنصوري" و"مرآة المؤمنين" و"جوهر الحقائق" و"نور الدقائق" و"شرح مرآة القلوب" و"سير العارفين".

ثم ظهر الشيخ نور الدين الرانيري لمهاجمة التيارات الصوفية التي أثارها حمزة الفنصوري وتلميذه شمس الدين، ومن مؤلفاته الصوفية "أسرار الإنسان في معرفة

الروح والرحمن" و"حجة الصديق لدفع الزنديق" و"التبيان في معرفة الأديان" و"حل الظل" و"شفاء القلوب" و"الفتح المبين على الملحدين" و"الأخبار الأخيرة في أحوال القيامة وما بعد الحياة لأهل الممات" و"لطائف الأسرار" و"جواهر العلوم في كشف المعلوم" و"شزارم الصديق لقطع الزنديق" و"هداية الإيمان بفضل المنان" و"علاقة الله بالعالم".

ثم ظهر عبد الرؤوف السنكلي من أنصار الشيخ نور الدين في مهاجمة تيار وحدة الوجود، ومن مؤلفاته الصوفية "عمدة المحتاجين إلى مسلك المفردين" و"الطريقة الشطرية" و"مجموع المسائل" و"شمس المعرفة" و"كفاية المحتاجين" و"دقيق الحروف" و"بيان التجلي". وظهر في ولاية فلمبانج في القرن الثامن عشر الميلادي الشيخ عبد الصمد بمؤلفاته الصوفية المستقاة من كتب الإمام الغزالي، منها "هداية السالكين" الذي ألفه عام (1778م) وقد استقى أفكار الإمام الغزالي في كتابه بداية الهداية في إنجاز مؤلفاته. وفى العام نفسه ألف "سير السالكين في طريقة السادة الصوفية" واقتبس الأفكار من كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي في إنجازه، ومنها "العروة الوثقى" و"راتب عبد الصمد". كما ظهر أيضا الشيخ شهاب الدين بكتابه الصوفي "رسالة".

وتطور التصوف في ولاية بنجرماسين على يد الشيخ أرشد البنجارى بمؤلفاته الصوفية، منها "تحفة الراغبين في بيان حقيقة إيمان المؤمنين وما يفسده في ردة المرتدين". وفى ولاية الفطاني ظهر الشيخ داود عبد الله الفطاني بكتابه "الجواهر السنية" و"كشف الغمة".

ومن مميزات هذه المؤلفات أنها تحتوي على التعاليم الصوفية، كما أنها تحمل العبارات والألفاظ العربية، مثل العنوان باللغة العربية، وكذا أبوابها الرئيسية وفصولها ومباحثها كلها باللغة العربية، وفي مضمونها ألفاظ عربية متناثرة ومصطلحات صوفية. وفى بدايتها البسملة والحمدلة والصلاة على النبي والدعاء والشكر، وفى النهاية الدعاء والشكر كلها باللغة العربية.

ومن ناحية الكتابة أنها كتبت بالحروف العربية التي تعرف بالحروف الجاوية حيث استخدمت جميع الحروف العربية مع زيادة خمسة أحرف لمراعاة النطق الملايوي، وهى "ج" بثلاث نقط وسطها و"غ" بثلاث نقط فوقها و"ف" بثلاث نقط فوقها و"ك" بنقطة واحدة أعلاها و"ن" بثلاث نقط أعلاها.

وقد ساهمت هذه المؤلفات على انتشار الكلمة العربية والمصطلحات الإسلامية الصوفية في اللغة الملايوية، حتى أصبحت تتداول على أفواه الناس، وتحتل متون القواميس الملايوية وقام الباحثون اللغويون بشرح دلالتها ومعانيها.

وأدت المؤلفات الصوفية دورا رئيسيا في تعريف الشعب بالتعاليم الصوفية الرفيعة، وقامت بتغذية عقوله وتربية أخلاقه وتهذيب روحه. واستطاعت على تكوين الشعب ليكون إنسانا كاملا يتعبد نفسه إلى خالقه من خلال التحلي بالصفات المحمودة والتخلي عن الصفات المذمومة. ومن الأخلاق المحمودة التي أثارتها التعاليم الصوفية التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة والشوق والرضا والنية والإخلاص والصدق والمراقبة والمحاسبة والتفكر وذكر الموت وما بعده.

ومن الصفات المذمومة التي تعرضت ليجتنبها العبد عجائب القلب والنفس وشهواتها وآفات اللسان والغضب والحقد وحب الدنيا والمال والبخل والجاه والرياء والغرور. ومن خلال عملية التحلي والتخلي حصل العبد على أعلى مستويات عند الله وأحلى التقرب إليه.

3 - القصص الصوفية:

عثر في الأدب الملايوي القديم على عدد من القصص الصوفية، وفي مقدمتها "حكاية وصية لقمان الحكيم" و"حكاية جمجمة بيضاء" و"حكاية الملك سلطان إبراهيم أدهم" و"حكاية أبى يزيد البسطامي". وبدأت حكاية وصية لقمان الحكيم بالحديث عن شخصية لقمان، ثم صورت حوارا بين لقمان وابنه والذين يريدون التعلم منه، وفي نهاية القصة ذكر المؤلف قائمة عن دروس لقمان الحكيم وحكمته ووصاياه، وكان مضمون الحكاية الملايوية يتشابه بمضمون القصة العربية،

وهي قصة لقمان في قصص الأنبياء للثعالبي. ويمكن القول إن القصة الملايوية مستقاة من قصة لقمان للثعالبي مع بعض الإضافة في الأحداث، ولم يعرف مؤلفها ولا تاريخ تأليفها، وذكرت هذه القصة في قائمة الأعمال الأدبية الملايوية القديمة للورندلي سنة (1736م) وتحمل عنوان حكاية الملك بسمان ولقمان[26].

ومن الجدير بالذكر أن الشعب الملايوي قد تعرف عليها منذ العصر المبكر عندما انتشر الإسلام في الأرخبيل، لأن الشعب في ذلك العصر أقبل على القرآن - قراءة وفهما وقدوة - فلا بد أن يتعرف على هذه القصة من خلال اطلاعه على القرآن، ولكنها في أول الأمر عبارة عن قصة للقدوة، وتداولت في الحلقات التعليمية، ثم انتشرت كنوع من الحكاية.

وكانت خصائص شخصية لقمان الحكيم في الحكاية الملايوية "حكاية وصية لقمان" مثل ما ورد ذكره في القرآن الكريم. وصورت الحكاية أنه رجل ذو عقل وحكمة، ومنح الله له العلم والحكمة حتى يستطيع الحوار مع الحيوان والأشجار والأحجار، وقيل إنه نبي. وكان يهتم بتعليم ابنه الأدب والأخلاق والحكمة ليكون عابدا مؤمنا بالله. وجمعت تعاليمه ووصيته لابنه في كتاب يسمى "مجلة لقمان". ومن تعاليمه لابنه أنه حثه على أن يتخلق بالأخلاق الكريمة، وأن يتعبد إلى الله ويجتهد في سبيله، وبالإضافة إلى ذلك أنه حذر ابنه من عذاب النار مع بيان أصناف وصفات أهل النار، مثل الحاكم الظالم والجائر، كما أنه علم ابنه علوم التوحيد وما يتعلق بالإيمان بالله.

ومن الحكاية ذات الطابع الصوفي "حكاية جمجمة بيضاء" واستقيت نواتها من المصدر العربي من القصة عن معجزة النبي عيسى عليه السلام في إحياء الموتى، وعثر على هذه القصة في الأدب العربي في كتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصفهاني، ورواها كعب الأخبار[27]. وأصبحت هذه القصة مصدرا للحكاية الملايوية. وفي المركز المتحفي بجاكرتا عثر على ست نسخ من هذه الحكاية تم نسخها سنة (1827م)، وفى مكتبة ليدن عثر على أربع نسخ، وفى مكتبات مختلفة بلندن

عثر على خمس نسخ، ثم عثر على نسخة واحدة تم طبعها ونشرها بسنغافورة بدون تاريخ، وقام بكتابتها بابو ضامن شاه ولم يفصح عن تاريخ تأليفها.

صورت حكاية جمجمة بيضاء الملايوية(28) أن بطلها ملك الشام ومصر، وهو رجل وسيم يلبس ملابس رفاهية، وله ميزة خاصة يتميز بها عن سائر الملوك، ولم يكن أحد من ملوك الدنيا يفوقه في الغناء والجاه. ورزقه الله طول العمر حيث حكم مملكته لمدة أربعمائة سنة. وذات يوم أصيب بالمرض الذي لا يستطيع الأطباء علاجه، وازداد الأمر سوءًا يوما بعد يوم، وبعد مضي سبعة أيام جاء إليه ملك الموت، فحاول الملك رشوتهم بأن أقنعهم بالتبادل بين روحه وأمواله وإبعاده عن الموت، ولكن الملك اتهمه بأنه عاص بالله ولا يتعبد إلى الله في حياته، فنزعت روحه فمات، ثم دفن. وذاق ألوان عذاب الله المتنوعة في النار وتنقل من عذاب إلى آخر.

وذات يوم عندما تنزه النبي عيسى في الصحراء لقي جمجمة ذلك الملك، ودعا إلى الله كي تتكلم معه، فبإذن الله كلمته الجمجمة، وحكت له ما أصابها من ألوان العقاب في النار حتى غفر لها الله، ثم طلبت من النبي عيسى لإحيائها مرة أخرى للتعبد إلى الله، فدعا النبي عيسى إلى الله فعاشت مرة أخرى، وعاد ذلك الملك إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام والتعبد إلى الله، وحكى لهم ما أصابه من ألوان العذاب حتى يتعظوا بخبرته في النار، وأصبحوا عباد الله الصالحين المخلصين، وأما ملك الجمجمة فبعد مرور أيام أصبح صوفيا يتعبد إلى الله(29).

كما عثر في الأدب الملايوى على نوع من القصة الصوفية وهى حكاية إبراهيم بن أدهم التي تعد من أوائل ما وصل إلى الأدب الملايوي من القصة الصوفية، وذكرها الشيخ نور الدين الرانيري في كتابه "بستان السلاطين" سنة (1640م)، وتحدث عنها في أكثر من عشر صفحات، كما عثر على مخطوط عنها سنة (1779م)، وكان مصدرها من القصة العربية عن إبراهيم بن أدهم، وربما كان مصدرها ما كتبه المقريزي عن إبراهيم بن أدهم في المقفى الكبير، ويرى بعض الباحثين أن مصدرها ما كتبه السلمي في كتابه "طبقات الصوفية" عن إبراهيم بن

أدهم.

صورت حكاية السلطان إبراهيم بن أدهم الملايوية شخصيته بأنه ملك العراق مشهور بالعدل والاحترام عند أهل بلاده، وكلامه مسموع ومطاع. وذات يوم عندما كان في الصيد مع وزرائه وصل إليه غراب، يخطف طعامه، وطار في الهواء على حسب سرعة وطئه وتبعه من الوراء حتى وصل إلى رجل مربوط بشجرة يأكل ويشرب بمساعدة ذلك الغراب، وكان هذا الرجل مصدر إلهام الملك ليكون صوفيا، وفكر في أن من يتقي الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب. وذات ليلة ترك قصره وبلاده متجها إلى مكة للتعبد إلى الله، وفي الطريق أحس بالجوع فتناول رمانة على سطح ماء النهر وأكلها، ثم تنبه بأنه أكلها بدون الاستئذان من صاحبها. فذهب إلى حديقة الرمان واستأذن من صاحبته فسمحت له إلا بشرط أن يتزوج بها، فتزوج بها ومكث عندها مدة. ولا يمنعه هذا الزواج عن قصده، ثم خرج متجها إلى مكة حتى وصل إليها، واعتكف في المسجد الحرام يتعبد إلى الله فيه، وأصبح صوفيا يترك الحياة المترفة طلب التقرب إلى الله ورضاه[30].

وجاءت هذه الأحداث نفسها في كتاب "المقفى الكبير" للمقريزي. ومن خلال المقارنة بين مضمون هاتين القصتين نجد أن القصة العربية عن إبراهيم بن أدهم في كتاب "المقفى الكبير" مصدر للقصة الملايوية لوجود التشابه بينهما في جميع النواحي من الشخصية والأحداث والظروف والرسالة الصوفية إلا أن القصة الملايوية جاءت مختصرة على شكل القصة دون إيراد أقوال المؤرخين[31].

وبجانب القصص المذكورة ظهرت حكاية الشيخ أبي يزيد البسطامي، ولم يعثر على الوثائق التاريخية التي تدل على وصول هذه الحكاية إلى الأدب الملايوى في العصر المبكر، كما لم تدرج في القائمة لورندلي سنة 1736م وربما وصلت إلى الأدب الملايوى في العصر المتأخر، أو أنها وصلت مبكرة ولكن لم تدرج في تلك القائمة، وكان مصدرها من القصص العربية. والجدير بالذكر أنها مترجمة أو مستقاة

من حكاية أبى يزيد البسطامي العربية أو كتاب "مسائل الرهبان".

وصورت الحكاية شخصية بطلها بأنه صوفي أدى فريضة الحج خمس وأربعين مرة، وذات يوم عندما أحس بالجوع باع حجه للحصول على الطعام، ثم يئس وندم على ما فعله، فسافر للبحث عن صومعة للتقرب إلى الله، وفى الطريق صادفه راهب، وحاول إقناعه بالإسلام ولكن محاولته فشلت، وذات يوم دعاه ذلك الراهب إلى الكنيسة لاستماع الخطبة من رئيس الرهبان، وحضر في ذلك المجلس بتنكر نفسه راهبا، وعندما بدأ الرئيس خطبته توقف عن الكلام ولا يستطيع أن يكمل خطبته لتواجد أبي يزيد معهم، ثم تحداه بالمجادلة، فدارت بينهما المجادلة العلمية حيث استطاع أبو يزيد إقناع الرهبان ورئيسهم بالإجابة عن جميع الأسئلة المطروحة له، ثم أسلموا جميعا[32].

وجاءت هذه القصة مطابقة مع ما ورد في قصة عربية عن أبي يزيد البسطامي مع الراهب حيث حكت أنه ولي من أولياء الله وحج خمسا وأربعين حجة ثم باع حجه برغيف خبز. وبعد أن يئس من فعله دخل الروم والتقى بالراهب وجرى الحوار بينهما حيث أجاب عن جميع الأسئلة المطروحة له، وفي نهاية الحوار اقتنع الراهب به وأسلم[33].

ومن خلال التعرض للقصة الصوفية المذكورة يتضح لنا أنها تنقسم إلى نوعين من حيث طابعها، والأول عن التعاليم الصوفية، والثاني عن الشخصية الصوفية التي تعكس من خلال تصرفاتها التعاليم الصوفية. وكللت جهودها بالنجاح في تعريف الشعب بالتعاليم الصوفية، ومنها التحلي بالأخلاق المحمودة، والتخلي عن الصفات المذمومة. ويظهر ذلك جليا في قصة لقمان الحكيم من خلال نصيحته لابنه. ومنها ترك الدنيا ومتاعها والتقرب إلى الله. وذلك كما أثارت قصة إبراهيم بن أدهم قضايا الزهد، من ترك الدنيا في البحث عن التقرب إلى الله حيث ترك الملك ثروة الدنيا ولذاتها في طريقه إلى الله. وعن التخلي عن الصفات المذمومة واجتناب المعصية تعرضت قصة الجمجمة ألوان العذاب المتنوعة للعاصي، ويظهر ذلك من خلال رحلات صاحبها في طبقات النار. وفي أهمية

العلم في حياة الناس وفي طريق الدعوة أثارت قصة أبي يزيد البسطامي حيث صورت نجاح أبي يزيد في منافسته الرهبان بعلمه العالي.

4 - الشعر الصوفي:

تطور بجانب النثر الصوفي في الأدب الملايوي الشعر الصوفي حيث نجد أن قصيدة البردة للبوصيري أول ما احتل مكانا في الأدب الملايوي، وكان طابعها الصوفي دافعا أداها إلى الانتقال. وعثر على أول ترجمة لها في القرن السادس عشر الميلادي، وتحتوي على 162 بيتا، وما زال مخطوطها مودعا في مكتبة جامعة كمبرج، وهى مكتوبة بالخط الجاوي الموسوم بالحروف العربية، ثم أعاد كتابتها دريويش بالحروف اللاتينية وقام بترجمتها إلى اللغة الهولندية(34).

وتدل هذه الترجمة على أن نصوص البردة قد وصلت إلى أرخبيل الملايوي في وقت مبكر قبل ترجمتها، وكانت في بداية وصولها تتداول في المجالس الصوفية والأعياد الإسلامية الرسمية، وكان للجهود الصوفية فضل في نقلها إليه.

ثم عثر على ترجمة البردة الثانية في كتاب "برزنجي مجموعة شرف الأنام" الذي يحتوي على ثلاثة أبواب، وكانت البردة في الباب الثالث، وقام المترجم بوضع الكلمة الملايوية المترجمة تحت الكلمة العربية، وأتى بحاشية يسجل فيها المعنى العام للبيت مع شرح المفردات العربية الصعبة. وما زال المترجم وتاريخ الترجمة مجهولين لأن المترجم لم يسجل اسمه ولا تاريخ إنجازه.

وكانت نصوص البردة العربية تذاع في أرخبيل الملايو، وتلقت رواجها لدى الشعب حتى تمت ترجمتها في القرن السادس عشر الميلادي. ثم تطورت مع ترجمتها في المناسبات الإسلامية والأعياد.

كما تداولت بجانب البردة قصة المولد النبوي المعروفة بالبرزنجي، حيث ظهر كتاب البرزنجي وهو مجموعة شرف الأنام الذي ترجم إلى اللغة الملايوية، وقد انتشرت البردة والبرزنجي جنبا بجنب لدى الشعب حيث يقرأهما صباحا ومساء، ويتغنى بهما في المناسبات الإسلامية والاحتفالات والأعياد، وكثيرا ما يتغنى

بهما في حفل الزفاف وذلك قبيل وصول العروسين في الحفل، وفى حفل العقيقة وهي حفلة تقام بمناسبة حلق شعر الطفل في اليوم السابع من ميلاده، وذلك بأن يوضع الطفل في المهد ويجتمع حوله الحاضرون ويتغنون بهما. كما ذاعت في حفل مولد النبوي وفي أيام التشريق الثلاثة[35].

ويشتمل البرزنجي على عدة عناصر توافق البردة، ولذلك يروج بجنبها ويلتحمان كالمادة الواحدة حيثما يشتمل البرزنجي على بعض نصوص البردة. ومن هذه العناصر النسيب والتحذير من هوى النفس ومدح النبي والكلام عن مولده ومعجزاته والقرآن والإسراء والمعراج والجهاد ثم التوسل والمناجاة[36].

ومن أسباب ذيوع البردة سهولة قراءتها وحفظها لأنها من أيسر الكلام المنظوم، وكانت تجري على ألسنة الشعب الملايوي بسهولة ويسر بدون عقدة. كما كانت هذه الخاصية للبرزنجي حيث يشتمل على نظام الفواصل المسجوعة التي تجري مجرى القصيدة في التزام القافية، ويضاف إلى هذه المنظومات النثرية منظومات شعرية ينشدها المنشدون بعد كل وصلة، والوصلة تختم بدعاء مكرر، مثل: عطر قبره الكريم بعرف شذى من صلاة وتسليم. وأدى هذا الشكل إلى لفت أنظار الشعب إليه وأقبلوا عليه. كما كان للبردة والبرزنجي معنى لطيف رقيق يدفع إلى الانتشار أوساط الشعب من مدح النبي وذكر فضائله ومعجزاته.

بجانب البردة والبرزنجي ظهر ديوان رباعيات حمزة الفنصوري الملايوي الذي يعد نوعا جديدا من الشعر الملايوى الصوفي، وقد تأثر ناظمه بالنزعة الصوفية من خلال اطلاعه على المؤلفات الصوفية العربية، ويعد أول مؤلف أدبي بالكلام المنظوم. ثم قام تلميذه البارز الشيخ شمس الدين السومطرائي سنة (1611م) بشرحه ويسمى "شرح رباعيات حمزة الفنصوري"، ويتضمن اثنين وأربعين بيتا، وكل بيت يحتوي على أربعة أشطر. ويعد ثمرة من ثمار أفكار مؤلفه وتعاليمه الصوفية. مما تمتاز به هذه القصيدة من سائرها من أنواع الكلام المنظوم القديم أنها تحتوي على التعاليم الصوفية، وتتحدث عنها، وتتمثل هذه التعاليم في العلاقة بين العبد وربه، فهي تخاطب القلوب والعواطف والأحاسيس والشعور الصادق. ولم

تتكلم عن الظواهر المرئية المحسوسة إلا لتجعلها وسيلة أو قناة للوصول إلى المعنى الباطني. وينتقل من غرض إلى غرض بدون أي إحساس أو إشارة.

وبدأ حديثه عن قدرة الله وتنزيهه من سائر مخلوقاته ومدى اتصاله بعبده. وعن التعاليم الصوفية. وعن الطريقة للتعرف على الله للوصول والتقرب إليه. وعن شأن العارف بالله من العشق والحنين والمجاهدة. وعن مدى تجلية الله لمن أحبه واتخذه محبوبا. وعن معرفة الله بطريقة النفي والإثبات حتى تتبين للعبد تجلية الله في قلبه.

ثم تحدث عن الدنيا وشهواتها وعن مدى خطر الدنيا في طريق الوصول إلى الله. وعن القلب المريض من أثر تعلقه بالدنيا وشهواتها.

ثم تكلم عن وجود الله والدلالة على وجوده وعن وحدانية الله والدلالة عليها وعن فضل علم معرفة الله، وعن الأشياء التي لا بد منها للوصول إلى الله. وعن فضل العارف بالله ومميزاته، واختتم قصيدته بالحديث عن التعريف بنفسه ومكانته وطريقته في الوصول إلى الله.

من مميزاتها أيضا أنها تتضمن صورا من التشبيهات والتمثيلات البليغة، فقد عمد الناظم إلى توظيف هذه الصور في قصيدته لإبراز النفحة الصوفية الواضحة، ومن هذه الصور تشبيه العبد بالأولاد في أن العبد يحتاج إلى رعاية الله وأنه لا يستغني عنه، وذلك مثل الأولاد الذين يحتاجون إلى من يقوم برعايتهم. وتشبيه مرتبة تجلي الله وجماله بشأن اختطاف الزهرة والثوب المتنوع ألوانه في اللطف ومنتهى الجمال. واستطاع حمزة بواسطة هذه التشبيهات التي صورت الصورة الصادقة الرقيقة على إبراز النفحة الصوفية وتجليتها أمام القراء.

مما تمتاز به القصيدة أيضا أنها تحفل بألفاظ عربية وافرة للدلالة على معناها الأصلي، ومن يتصفح صفحات هذه القصيدة يلتقي بالعدد الوفير من الألفاظ العربية، وكانت الأغراض من وراء توظيفها الوصول إلى المرمى الصوفي من وراء دلالة تلك الألفاظ. وكان استخدامها أقرب في الوصول إلى المعنى المراد في الذهن

بدلا من استخدام الألفاظ الملايوية. وتصور المعنى الصوفي من وراء الألفاظ العربية أدق للعواطف وأضبط في تحضيره في الذهن الصوفي.

ومن العوامل التي دفعت حمزة إلى استخدام الألفاظ العربية في قصيدته تأثره بالثقافة العربية الإسلامية، كما تأثر بالكلمات العربية في حديثه وكتابته. وهذا بالإضافة إلى انتشار الكلمات العربية كثيرا في اللغة الملايوية في ذلك العصر من خلال الاحتكاك بين اللغتين. وسهولة توضيح المعنى الإسلامي المراد بالكلمات العربية. وقد ساعدته هذه العوامل على التعبير الصوفي المؤثر في قصيدته بنسج الكلمات العربية ومزجها من خلال الكلمات الملايوية.

ومن خصائص اللغة العربية أنها استخدمت كثيرا في المجال الديني حتى أصبحت بعضها مصطلحات دينية، ولم تكن الكلمات الملايوية تؤدي معنى تلك المصطلحات. ويظهر ذلك وضوحا في الكتب الدينية باللغة الملايوية التي ابتدأت بالدعاء والتعبيرات العربية واختتمت كذلك بها، وموضوعات المباحث فيها بالألفاظ العربية، وكذا تسربت هذه الألفاظ إلى صلب المبحث. فلا غرابة للمستمعين بهذه المزاوجة لأن الألفاظ العربية المقترضة في اللغة الملايوية تدل على معنى أدق في قلوب المستمعين.

وفيما يلي بعض الألفاظ التي ترددت كثيرا في قصيدته وأصبحت مصطلحات صوفية لديه: سبحان الله، كامل، إنسان، عالَم، عالِم، جاهل، دائم، واصل، محبوب، عادل، أولاد، سليم، محمد، عاشق، عالي، غير، باطن، ظاهر، عجيب، غرور، نفس، شهوات، أمين، دنيا، آخرة، رب، ميت، حياة، موجود، باقي، جهاد، وهو، أول، آخر، خاتم، حواء، آدم، ساتر، حاضر، أسمى، ساقي، ساكر، مشهور، نادر، إثبات، نفى، فرش، جوهر، راحة، صافي، ذات، بريء، فقير، مسكين، عرياني، شريعة، حقيقة، غافل، معرفة.

يتضح من الدراسة السابقة أن الحركة الصوفية قد وصلت إلى أرخبيل الملايو في وقت مبكر، وساعدت على انتشار الإسلام وتعاليمه فيه، ووصلت إلى ربوعه الجماعات من الصوفية فتوزعوا فيها لنشر تعاليم الإسلام خصوصا التعاليم

الصوفية من الزهد في الدنيا والتقرب إلى الله وحده، ومن أثر جهودهم انتشرت تلك التعاليم فيه حتى أدت إلى ظهور الصوفيين المحليين الذين بذلوا جهودهم في بث التعاليم الصوفية التي غرسها السابقون، ومن مهمتهم أن قاموا بترجمة المؤلفات الصوفية العربية، كما قاموا بتأليف المؤلفات الصوفية باللغة الملايوية.

ومن أثر تلك الحركة وصول القصص الصوفية وانتشرت أوساط الشعب، كما وصلت البردة والبرزنجي في المدائح النبوية، ونشأ الشعر الملايوي الصوفي من تأثير الشعر الصوفي العربي في الشاعر الملايوي.

ومن هنا اكتشف أن الأدب الصوفي قد وصل إلى أرخبيل الملايو وقام بدور فعال في التطور، وانتشر فيه بنوعيه النثر والشعر، وأولع الشعب في تناوله. وساعد على ازدهاره جهود الصوفيين المحليين الذين كانوا يواصلون جهود السابقين من العرب والفرس والهند.

الهوامش:

1 - S. Q. Fatimi: Islam Comes To Malaysia, Masri Singapore, 1963, p. 99.

2 - عبد الوارث عبد المنعم الحداد: الأدب الصوفي تاريخا وفنا، مطبعة السعادة، مصر 1981، ص 125.

3 - مرزوقي الحاج محمد طه: الإسلام في أرخبيل الملايو، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر 1977، ص 379.

4 - المرجع نفسه، ص 280.

5 - المرجع نفسه، ص 397.

6 - المرجع نفسه، ص 387.

7 - W. G. Shellabear: Sejarah Melayu, Fajar Bakti, 1995, p. 73.

8 - Buyong Adil: Sejarah Kedah, DBP, 1980, p. 7.

9 - سير توماس و. أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن ود. عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 404.

10 - لوثروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت 1973، ج1، ص 217.

11 - مرزوقي الحاج محمد طه: المصدر السابق، ص 396.
12 - المصدر نفسه، ص 390.
13 - المصدر نفسه، ص 389.
14 - المصدر نفسه، ص 388.
15 - نفسه.
16 - المصدر نفسه، ص 407.
17 - المصدر نفسه، ص 498.
18 - Sir Winstedt: A History of Classical Malay Literature, Oxford University Press, 1972, p. 132.
19 - Ibid., p. 145.
20 - W. G. Shellabear: op. cit., p. 30.
21 - Sayed Mohammad Naguib al Attas: The Origin of Malay Syair, DBP, 1968, p. 5.
22 - محمد أحمد السنباطي: حضارتنا في إندونيسيا، دار القلم، الكويت 1983، ص 246.
23 - لوثورب ستودارد: المصدر السابق، ص 338.
24 - Hawas Abdullah: Perkembangan Ilmu Tasauf dan Tokoh Tokohnya di Nusantara, Surabaya, Indonesia 1990, pp. 30-32.
25 - سير توماس و. أرنولد: المصدر السابق، ص 153.
26 - R. Q. Winstedt: Malay Works Known by Wrendly, in 1736 A.D., Jsbras, N° 82, 1920, p. 164.
27 - أحمد بن عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت 1988، ج6، ص 10.
28 - بابو صامن: حكاية جمجمة أتو تغكوراق كريغ، دار الطباعة المصرية بسنغافورا.
29 - انظر، المصدر نفسه.
30 - انظر، حكاية الأمير إبراهيم بن أدهم، تحقيق الحاج إدريس بن يحيى، طبع سنغافورة.
31 - المقريزي: الأمير الزاهد إبراهيم بن أدهم، تحقيق د. محمد أحمد عاشور، دار الاعتصام، 1992، ص 13.
32 - انظر، حكاية السلطان إبراهيم بن أدهم.
33 - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت 1978، ص 218.

34 - روسني بن سامة: دراسة لآثار الإسلام والعربية في العلوم والثقافة في ماليزيا، مجلة المنار، المجلد الثامن، العدد الثالث، جامعة آل البيت، الأردن 2000، ص 200.

35 - انظر، المصدر نفسه، ص 201.

36 - زكي مبارك: المدائح النبوية، دار الجيل، بيروت 1992، ص 135.

References:

1 - Abdullah, Hawas: Perkembangan Ilmu Tasauf dan Tokoh Tokohnya di Nusantara, Surabaya, Indonesia 1990.

2 - Adil, Buyong: Sejarah Kedah, DBP, 1980.

3 - Al-Ḥaddad, ʻAbd al-Wārith: Al-adab as-ṣūfī tarikhaň wa fannaň, Matbaʻat al-Saʻāda, Cairo 1981.

4 - Al-Isfahānī, Aḥmad ibn ʻAbdallah: Ḥilyat al awliyyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyyā', Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1988.

5 - Al-Maqrīzī: Al-Amīr az-zāhid Ibrāhīm ibn Ad'hum, edited by Muḥammad Aḥmad ʻĀshūr, Dār al-Iʻtiṣām, Cairo 1992.

6 - Al-Sanbāṭī, Muḥammad Aḥmad: Ḥaḍāratuna fī Indonesia, Dār al-Qalam, Kuwait 1983.

7 - Arnold, Thomas Walker: Ad-daʻwa ilā al-Islām, (The preaching of Islam), translated by Ḥassan Ibrāhīm Ḥassan and ʻAbd al-Majīd ʻĀbidīn, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1970.

8 - Badawī, ʻAbd al-Raḥmān: Shaṭaḥāt as-ṣūfiyya, Wikālat al-Maṭbūʻāt, Kuwait 1978.

9 - Bin Samah, Rosnī: Dirāsah li-athār al-Islām wa al-ʻarabiyya fī al-ʻulūm wa ath-thaqāfa fī Malaysia, Majallat al-Manār, V.8, N° 3, Āl al-Bayt University, Jordan 2000.

10 - Fatīmī, S. Q.: Islam comes to Malaysia, Ed. Masri Singapore, 1963.

11 - Mubārak, Zakī: Al-madā'iḥ an-nabawiyya, Dār al-Jīl, Beirut 1992.

12 - Sàman, Babu: Hikayat jumjumat Atutaghkuraq Krigh, Dār al-Tibaʻa al-Misriya, Singapore.

13 - Sayed Muḥammad Naguīb al-ʻAṭṭās: The origin of Malay syair, DBP, 1968.

14 - Shellabear, W. G.: Sejarah Melayu, Fajar Bakti, 1995.

15 - Sir Winstedt: A history of classical Malay literature, Oxford University Press, 1972.

16 - Stoddard, Lothrop: Ḥāḍir al-ʻālim al-islāmī, (The new world of Islam),

translated by ʻAjāj Nuwayhiḍ, Dār al-Fikr, Beirut 1973.
17 - Ṭaha, Marzūqī: Al-Islām fī arkhabīl al-Malayu, PhD Thesis, Faculty of Arabic Language, Al-Azhar University, Cairo 1977.
18 - Winstedt, R. Q.: Malay works known by Wrendly, in 1736 A.D., Jsbras, N° 82, 1920.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 101 - 115
ISSN 1112-5020

التربية الصوفية عند الغزالي

ميلود حميدات
جامعة الأغواط، الجزائر

الملخص:

التصوف علم من العلوم الشرعية كما يقول ابن خلدون، وقد كان سيرة الكثير من الصحابة والتابعين، ولكن بعد أن احتك المسلمون بغيرهم من الأمم، وتعرفوا على ثقافاتهم وفلسفاتهم، واختلط التصوف بتلك التيارات الوافدة، والأفكار الجديدة، فنبذه الكثير من المسلمين، خوفا على صفاء العقيدة، وسيرة السلف الصالح. وجمع بعض المتصوفة بين الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية والتصوف، فانحرفوا به عن أصوله الإسلامية الأصيلة. ونتج عن ذلك أن تعرض الكثير من المتصوفة للتضييق والمحاسبة من العامة والفقهاء، أو حتى من الحكام وأهل السياسة، وحوكم البعض على أفكارهم الصوفية، فعدت عليهم زندقة وخروج عن الدين، ودفع البعض حياتهم ثمنا لطريقتهم في التصوف. إلى أن جاء أبو حامد الغزالي فأسس هذا العلم من جديد على قواعد جديدة، تعيده إلى أصوله الصحيحة، وتربطه بأهل السنة، وتجعل منه طريقة على الحقيقة، ووسيلة من وسائل تربية النفس وتزكيتها. وفي بحثنا هذا نبين طبيعة التصوف عند الغزالي، لنثبت أنه جزء من فلسفته التربوية التي تهدف إلى تربية الفرد والمجتمع.

الكلمات الدالة:

التصوف السني، الغزالي، الدين، المؤثرات الخارجية، التربية.

The Sufi education of Al Ghazali

Miloud Hamidat
University of Laghouat, Algeria

Abstract:

Sufism is a science of Islamic law, as Ibn Khaldun says, and it was the biography of many companions and followers, but after the Muslims came into contact with other nations and became acquainted with their cultures and philosophies, and Sufism was mixed with these incoming currents and new ideas, so many Muslims rejected it, fearing for the purity of belief, and the biography

تاريخ النشر: 2010/9/15
hfarouk18@hotmail.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

of the righteous predecessors. Some Sufis combined Greek, Persian, and Indian philosophies with mysticism, so they deviated from it from its original Islamic origins. As a result, many Sufis were subjected to harassment and accountability from the public and jurists, or even from rulers and politicians, and some were judged for their Sufi ideas, so they considered heresy and deviation from religion, and some paid with their lives for their way of Sufism. Until Abu Hamid al-Ghazali came, he established this knowledge again on new rules, bringing it back to its correct origins, linking it to the Sunnis, and making it a way for the truth, and a means of self-education and self-certification. In our research we show the nature of Sufism for Al-Ghazali, to prove that it is part of his educational philosophy that aims to educate the individual and society.

Keywords:

Sunni mysticism, al Ghazali, religion, external influences, education.

قبل التطرق إلى موضوع التصوف عند الغزالي يجدر بنا أن نعرفه لغة واصطلاحا، ليصبح بعد ذلك ممكنا فهم التصوف، ومعرفة الإضافات التي أضافها الغزالي إلى التصوف.

1 - التصوف لغة:

اختلف لفظ مدلول التصوف بين الباحثين، وتنوعت الآراء حول ذلك، لذا نكتفي بذكر أهمها:

أولا: أرجع البعض الكلمة إلى الصفاء، أو الصفو، وإن كان ذلك قريبا من مقصد المتصوفة الذي هو التصفية والصفاء، إلا أن الاشتقاق اللفظي يبدو بعيدا لأن النسبة إلى الصفاء صفائي وليس صوفي، كما يشتق من الصفو صَفوي لا صوفي.

ثانيا: أرجع البعض نسبة الصوفية إلى أهل الصُفة، الذين كانوا من الفقراء والمساكين الذين يتميزون بالزهد والتعبد في زمن الرسول (ص)، إلا أن الاشتقاق اللغوي لا يتناسب، إذ ينتج صُفي من الصُفة وليس صوفي، رغم تشابه الحال بين حياة أهل الصفة، وإقبال المتصوفة على حياة الزهد والتقشف.

ثالثا: كما ربط البعض الكلمة بقبيلة صوفة، وهي حي من تميم، كانت قبل

الإسلام، وعرف عنهم خدمة الكعبة، وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من منىً، ولكن عرف عن أفراد القبيلة اسم الصوفان وليس الصوفي[1].

رابعا: كما أرجع البعض الكلمة إلى الصوف، على اعتبار أن لبس خشن اللباس من الصوف كان طريقة الزهاد والمتنسكين، وذلك تجنبا لفاخر اللباس ومظاهر الجاه والتنعم، والتزام خشن الثياب وأبسطها تزكية وتصفية للنفوس.

ولعل هذا الاشتقاق أقرب إلى الحقيقة في اعتقادنا، ونرجحه كما رجحه البعض من أهل التصوف كالسهروردي (ت 487هـ)[2]، وغيرهم كالعلامة ابن خلدون[3] نظرا إلى التطابق اللغوي للاشتقاق بين التصوف والصوف من جهة، ومن جهة أخرى تميز أهل الزهد بلبس الخرق الصوفية منذ القديم، حتى صارت لهم صفة يوصفون بها، وهي التصوف دلالة على فعل درجوا عليه وتميزوا به وهو لبس الصوف.

2 - تعريف التصوف:

يقول الكتّاني (ت 322هـ): "التصوف خُلق، فمن زاد عليك في الخُلق فقد زاد عليك في الصفاء"[4]. ويقول أيضا: "التصوف صفاء ومشاهدة"[5]. "ولعل هذا التعريف من أدق التعريفات، فقد جمعت عباراته بين جانبين يكونان وحدة متكاملة، أحدهما: وسيلة، والثاني: غاية. أما الوسيلة: فهي الصفاء، وأما الغاية: فهي المشاهدة. والتصوف من هذا التعريف طريق وغاية"[6].

يقول السهروردي عن الصوفية: "فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى، فبالتقوى زكت نفوسهم، وبالزهد صفت قلوبهم، فلما عدموا شواغل الدنيا بتحقيق الزهد انفتحت مسام بواطنهم، وسمعت آذان قلوبهم وأعانهم على ذلك زهدهم في الدنيا"[7].

أما ابن خلدون فقد عرف التصوف بقوله: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد

فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"(8).

3 - أسباب ظهور التصوف:

بعد انتهاء الخلافة الراشدة، وظهور حكم بني أمية أصبحت السلطة ملكية، واتبع بنو أمية سياستين اقتضاهما الحفاظ على الملك في بيتهم يتوارثونه، فمن جهة كانوا يتبعون سياسة القمع، ويعملون السيف والعسف مع الخارجين عليهم من أهل العراق، وهم يبتلونهم بالجفاة الغلاظ من الولاة والعمال. في حين يصانعون أشراف الحجاز الذين كانت قلوب الساخطين الناقمين على سياسة بني أمية تتطلع إليهم، فترى الخلفاء يلينون لهم القول ويتجاوزون عن سيئاتهم، ويشجعون حياة اللهو والترف فيهم، بما يغدقون عليهم من العطاء، ليشغلهم عن التطلع إلى الخلافة ومناصب الدولة. أما ذوو الجاه الذين مد لهم السلطان في الأسباب فظلوا سادرين في لهوهم وترفهم، على حين يئس الآخرون من عامة أهل الحجاز وسواد أهل العراق من كل سبب من أسباب الدنيا، وكان هذا اليأس من المنصب، والحرمان من البر، والفرار من الفتنة التي حدثت في صفوف المسلمين مدعاة لعكوفهم على العبادة والزهادة، فانطووا على أنفسهم، يتذاكرون كتاب الله وسنة نبيه، ويشغلون أنفسهم بقصص الوعظ والزهد، والتصبر بما وعد الله الصابرين من أجر وجزيل الثواب.

عاد هؤلاء إلى نصوص القرآن والسنة النبوية يستخلصون منها نصوص الترغيب في ما عند الله وابتغاء ثواب الآجلة ليجعلوه منهجهم في الدار الفانية، ورأوا الزهد والانصراف إلى العبادة مرقاة الصعود إلى الله، وكسب رضاه، والوصول إلى المعرفة الكاملة لملكوت الله، وهم يقننون أن أسرار الملكوت

محجوبة عن القلوب التي دنسها حب الدنيا، التي استغرق أكثر همها طلب العاجلة، بما فيها من رغد وزينة وجاه وسلطات.

والأصل هو معرفة الله تعالى، ثم سلوك الطريق إليه، فأما أمر الآخرة فيكفي فيه الإيمان المطلق، فإن للعارف المطيع معادا معدا، وللجاحد العاصي معادا مشقيا، فأما المعرفة تفصيل ذلك فليس بشرط في السلوك، ولكنه زيادة التكميل للتشويق، والتحذير. ويبدو من هذا أن السلبية كانت الطابع العام، ومحاربة النفس كانت الأصل عند أولائك الزاهدين في الدنيا، وزينتها.

ومع دخول الفلسفات والثقافات الهندية والفارسية واليونانية، وجد المسلمون في جمع ذلك التراث، ونقله إلى لسانهم العربي، وعملوا على تمحيصه وتطبيقه على تراثهم مما أدى إلى ظهور تيارات جديدة تناصر الفلسفات الوافدة، أو تمازج بينها وبين ثقافتها، وعظم بذلك سلطان العقل، وطغى الجدل والمناظرات والمشاحنات، وعاد الأمر إلى أولائك الزهاد الذين انصرفوا عن الدنيا وزينتها، ولم تعد السلبية التي كانوا يؤثرونها تقبل منهم في هذا المجتمع المضطرب، فقد أصبح الفكر دعامة كل منهج من مناهج الحياة، سواء كان نظريا أو عمليا، ولذلك وجدوا أنفسهم في حاجة إلى فلسفة نظرتهم في الحياة، حتى تنهض أسس تماثل تلك الأسس التي أقام عليها غيرهم سلوكهم في الحياة(9).

ومع أن التصوف الإسلامي قد ظهر للأسباب الأنفة الذكر، إلا أن التصوف موجود في كل الديانات، وكل المجتمعات قديما وحديثا، بل إن التصوف تجربة إنسانية مثله مثل الفلسفة قد يتجاوز حدود الأديان والاعتقادات، إنه تجربة وخبرة معرفية وتربوية وأخلاقية عرفها البشر جميعا، ومارسها الناس في عقائدهم المختلفة. إنها سعي إلى تحقيق سعادة الذات، من خلال تجربة روحية ذاتية، تعمل على الاتصال بالمطلق عن طريق حدس الذات، وتسخير الجسد والعقل، لخدمة السمو الروحي.

إن التصوف عملية عبور من المادة إلى الروح، من الجسد إلى النفس، ومنه نستنتج أن التصوف يعبر عن الحس الديني عند المتصوف، ولما كان الحس

الديني يمثل غريزة التعلق بالكامل أو الكمال، فإنه أمر موجود عند جميع البشر حتى عند الذين يحاولون إخفاءه أو إنكاره، إنهم دوما يدركون نقصهم وتعلقهم بالمطلق، حتى ولو اختلفوا في طبيعة هذا المطلق، أو أنكروه في الظاهر، إلا أنهم يؤمنون به في الباطن.

4 - الغزالي وعلم التصوف السني:

يشهد ابن خلدون أن الغزالي مؤسس لعلم التصوف، إذ جمع ما قاله فيه أسلافه، وبين أصول التصوف وآدابه، وحدد مناهجه وأهدافه، إذ يقول ابن خلدون في ذلك: "كتب رجال من هذه الطريقة في طريقتهم. فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس... المحاسبي (ت 243هـ)؛ ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم... كما فعل القشيري (ت 465هـ)، والسهروردي (ت 587هـ) وأمثالهم، وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدون فيه أحكام الورع والإقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علما مدونا، بعد أن كانت الطريقة، عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال"(10).

كما ينتقد ابن خلدون التصوف الذي يقول بالحلول والإتحاد، ويرجع أصوله إلى الشيعة، والإسماعيلية في تقديسهم لأئمتهم، وقولهم بالظاهر والباطن، كما ينتقد شطحات الصوفية، وإن كان يدعو إلى حمل ألفاظهم على القصد الجميل، لأنهم أهل غيبة عن الحس، فينطقوا بما لا يقصدونه، والتصوف المحمود عنده هو تصوف سلف الأمة الذين لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، وإنما همهم الاتباع والاقتداء بالرسول (ص) وصحابته الأطهار(11).

وقد أمتاز تصوف الغزالي بأنه حصيلة تجربة ذاتية عميقة، بدأت بأزمة شك حادة أعجزت الغزالي عن التدريس، ودفعته إلى الاعتكاف والاعتزال والتعبد طلبا للحقيقة، وسعيا لتبديد الشك والوصول إلى اليقين، حتى ألهمه النور الباطني الحقيقة، التي تجسدت في العودة إلى الله وتصفية النفس لتصل على اليقين، وقد عبر عن تحصيله للتصوف بقوله: "أقبلت بهمتي على طريق الصوفية

وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم... وحصلت ما يمكن أن يُحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[12].

حيث كان الغزالي في بحثه عن الحقيقة، صاحب فكر حر، أنكر التقليد، وانتقد الجمود وآمن بالعقل المستنير بالشرع، وإذا كان الغزالي متصوفا، فإن تصوفه ليس صوفية العامة، التي تشوبها مظاهر الجهل والشرك، وإنما صوفية مستنيرة جادة مجاهدة في طلب المعرفة، المعرفة بكل أشكالها موافقة كانت أو مخالفة، أخذ بها أو لم يؤخذ. وهي صوفية تقف في وجه الابتداع، وتقف أيضا في وجه التقليد، صوفية تقف في وجه شطط العقل، وفي نفس الوقت تحترم أحكام العقل التي لا تقبل الاختلاف؛ حتى ولو عد ذلك في نظر الجامدين خروجا عن الدين ومخالفة للنصوص، إنه يؤول تلك النصوص بما يتفق وأحكام العقل ونواميس الطبيعة، ويذهب إلى أن الإصرار على تقبل النصوص على ما فيها من مخالفة لصحيح المعقول، مضر بالإسلام ومشكك في صحة العقيدة[13].

5 - التصوف تربية للنفس عند الغزالي:

أدرك الغزالي أن التصوف إنما يتم بعلم وعمل، أي بالمعرفة والممارسة معا. الطريق الأول: العلم وقد بدأ الغزالي بتحصيله من كتب أهل التصوف، مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (ت 386هـ)، (والرعاية لحقوق الله) للحارث المحاسبي (ت 243هـ)، والمتفرقات المأثورة من أقطاب الصوفية مثل الجنيد (ت 297هـ)، والشبلي (ت 334هـ)، والبسطامي (ت 261هـ) وغيرهم.

ولما أدرك الغزالي أن خصوصية التصوف تعرف بالذوق وليس بالتعليم. ومنه كان الطريق الثاني: العمل وهو التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل المذمومة، لكي يتوصل إلى على تصفية القلب عن غير الله، ليملأ بذكر الله، ويعبر

الغزالي عن ذلك التأزم النفسي، والخوف من لقاء الله، دون الوصول إلى تصفية النفس وتحقيق الإخلاص: "وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمح لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الحياة والمال، والهروب من الشواغل والعلائق"[14].

"كان أثر شخصية الغزالي لا يقل عن أثر كتاباته وأخصها بالذكر (إحياء علوم الدين) ذلك بنفوذه إلى مجتمعات ما كانت تحفظ للتصوف أي مودة حتى ذلك الحين... فقد أشاع في التصوف روحا محافظة وآراء قوية شديدة التماسك كانت بمثابة أشبه (بكابحات) في ذلك الزمن العاصف الذي عقبه"[15].

فقد امتاز تصوف الغزالي بالاعتدال، والتشبث بالقرآن والسنة، وتتبع ما ثبت عن الرسول وصحابته والتابعين من زهد وتقشف، فعد عند المؤرخين بالتصوف السني، البعيد عن التصوف الفلسفي، إذ يقسم البعض التصوف إلى أنواع هي: التصوف الفلسفي المتأثر بالأفلاطونية، وقد ظهر عند بعض الفلاسفة المسلمين، (كأبي نصر الفارابي (259هـ-339هـ) وأبي علي الحسين ابن سينا (370هـ-428هـ)، وأبي بكر بن طفيل (500هـ-580هـ).

التصوف الغنوصي، القائل بالإتحاد والحلول، والمتأثر بعقائد فارسية وهندية، ويمثله الحسين بن منصور الحلاج (244هـ-309هـ)، وأبو محمد بن سبعين (614هـ-669هـ).

التصوف السني، المبني على الزهد والتقشف الذي عرف عليه النبي (ص)، وصحابته، ويمثله: أبو القاسم الجنيد (ت 297هـ)، الحارث المحاسبي (161هـ-243هـ)، والغزالي (450هـ-505هـ)[16].

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن التصوف عند الغزالي ليس الغرض منه الانغلاق على الذات، وتجنب المجتمع، بل كان التصوف عند الغزالي في صميم عملية الإصلاح التي كان ينادي بها، إذ من دواعي التصوف عند الغزالي محاولة إيجاد

حركة قادرة على التأثير لتوحيد المسلمين في المشرق والمغرب.

لأنه لم يكن ممكنا لأي مذهب أو فرقة أن تعيد الوحدة للمسلمين، نظرا إلى الانقسام الحاد في المذاهب والعقائد، وقد كانت الحركة الصوفية التي تخاطب قلوب الناس، عالمهم وعاميهم دون تمييز، أفضل الوسائل وأسهل الطرق لتحقيق هذا الهدف، وخاصة مع إدراك الغزالي لخطر داهم هو زحف الصليبيين على العالم الإسلامي وخاصة فلسطين، وانقسام العالم الإسلامي، وتفتت الخلافة العباسية بسيطرة الإسماعيليين والفاطميين على مناطق واسعة من العالم الإسلامي من جهة أخرى.

لقد عمل الغزالي بكل ما أوتي من قوة للتوفيق بين التصوف والشريعة الإسلامية، وذلك على أساس أن التصوف تحقيق للشريعة لدى المسلم تصديقا وعملا. وخاصة بالتأكيد على الإيمان والتوحيد وإخلاص العبادة لله سرا وعلانية، وعدم الاكتفاء بأداء الشعائر الدينية في مظهرها الخارجي، دون أن تكون عن قناعة وصفاء للقلب.

كما حاول الغزالي دون شك تصفية التصوف مما لحق به من ممارسات مخالفة للشريعة، من المؤثرات العرفانية الفلسفية، وذلك لإرجاع التصوف إلى نبع الإسلام الصافي، وما كان عليه الصحابة من زهد وتقشف في العبادة.

لقد كان للتصوف دور هام في فلسفة الغزالي، نظرا إلى ثراء التجربة الصوفية في بعدها الإنساني، إذ "التقى التصوف بكل الأديان، وطبع سلوك الأنبياء والمرسلين، والتصوف من جهة أخرى، ذو علاقة وطيدة بعلم النفس، والغزالي من ناحية أخرى باحث في النفس، وفي التصوف مادة نفسية غزيرة، وحية تستوقف كل باحث، وتنشد اهتمام كل دارس"(17).

فالتصوف عند الغزالي أسمى مرحلة من مراحل التربية النفسية، ولعل المتأمل لتجربة الغزالي ورحلته من الشك إلى اليقين، يكتشف ذلك في حياة الغزالي الحافلة بالبحث عن الحقيقة، إذ اكتشف في التصوف ضالته متمثلة في الاستقرار والاطمئنان النفسي، الذي فقده بسبب الصراع السياسي والفكري

الذي طبع عصره.

إن دعوة الغزالي إلى التصوف ليست دعوة إلى الكسل وعدم القيام بمتطلبات الحياة، وما تفرضه من التزامات. وإنما هي دعوة أخلاقية في صميمها جاءت لتحارب إقبال الناس على الدنيا دون مراعاة للحقوق والواجبات الدينية، بل سيطرت الشهوات والتنازع بين الناس، وانتشرت أمراض النفس المختلفة، فضاعت الحقوق في مجتمع سيطر فيه القوى على الضعيف، وسادت شريعة الغاب، وغابت شريعة الحق.

لقد تصور الغزالي التصوف تزكية للنفوس المريضة، التي غلب عليها تحقيق المطالب المادية، دون مراعاة للقيم الأخلاقية، ومنه كان التصوف دعوة إصلاحية، ناتجة عن تجربة الغزالي الشخصية في محاربة الأمراض الاجتماعية والنفسية، وحتى السياسية إذ لم يستكن، بل حارب أعتى الفرق المنحرفة، والتي اتخذت من القتل والإرهاب أسلوبا لنشر مبادئها.

فالغزالي لم يهرب من المجتمع بالتصوف، لينغلق على ذاته. وإنما قدم التصوف للمجتمع كعلاج لآفاته. لقد عمل الغزالي ليكون التصوف مقبولا دينيا واجتماعيا ليس كممارسة تعبدية فحسب، بل أيضا كممارسة تربوية علاجية لأمراض النفس، وانحرافات الأخلاق، ومنه برزت براعة الغزالي في تحليل النفس، وسبر أغوارها، وتفسير أحوالها.

إذ يؤسس الغزالي التصوف السني على مجموعة من القواعد والمبادئ، وقبل أن يتكلم عن تلك القواعد يؤكد الغزالي على ضرورة الارتواء من نبع الكتاب والسنة النبوية، والتزام ما فيهما من أوامر ونواهي، ولا يكون ذلك إلا إذا شمر المريد، عن ساعد الجد، وسهر الليالي عبادة وذكرا طلبا للمراد(18).

ويحتاج في كل ذلك إلى صبر، وتدرج في درجات محبة الله، ومواصلة الذكر لتحقيق حقيقة التوحيد، ولا يتأتى ذلك إلا إذا حقق المريد القواعد العشر وهي:

القاعدة الأولى: النية الصادقة الواقعة من غير التواء، بناء على حديث النبي

(ص): "وإنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى"[19].

والمراد بالنية عزم القلب الصادق على الفعل أو الترك لله، والاستمرار على ذلك، وعدم تغيير تلك النية، والقصد إلى الفعل دون ربط ذلك بأي عرض من أعراض الدنيا، والعمل دوما للحق، ولا يترك ما نواه أو عزم عليه للخلق[20].

القاعدة الثانية: إخلاص العمل لله، من غير شريك، ولا اشتراك، وعدم الرضا بغير الحق، والثبات عليه وتجنب الخلق، وكل الشبهات، والتخلق بالقناعة[21]، وقد أكد الغزالي الإخلاص بنصوص شرعية متمثلة في الأحاديث نذكر منها: "أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك"[22]، وأيضا "تعِسَ عبد الدينار"[23]، وكذلك "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"[24]، و"دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[25]، و"كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل"[26].

والملاحظ أن القاعدة الثانية امتداد للأولى وشرح لها، وإذا رجعنا إلى الإخلاص عند الصوفية وجدنا البعض كالسهروردي يعتبره سرا من أسرار الله يهبه من يشاء، بل اعتبره البعض أساس التصوف.

القاعدة الثالثة: إتباع أوامر الشرع، وذلك "بموافقة الحق بالاتفاق والوفاق، ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى"[27]. وذلك بالالتزام بكل ما جاءت به الشريعة، والميل لأوامر الله، وليس لأوامر الدنيا.

القاعدة الرابعة: "لعمل بالإتباع لا بالابتداع، لئلا يكون صاحب هوى، ولا يزهو برأيه زهوا فإنه لا يفلح من اتخذ لنفسه في فعله وليا"[28].

وهنا على المريد أن يتبع السنة ولا يتبع أصحاب الأهواء والفرق الضالة عن الحق، ويلتزم طريق أهل السنة. القاعدة الخامسة: علو الهمة في إتباع السنة، وتجنب التسويف، وتأخير الأعمال، والتزام إتقان وإتمام العمل في وقته، وتجنب التشيع، والاعتزال، والابتداع، وإنما إتباع أهل السنة[29].

وفي هذه القاعدة يؤكد الغزالي ويكرر ما جاء سابقا من ضرورة إتباع السنة، فهو يبرز مذهبه وانتماءه لأهل السنة، ويؤكد أن تصوفه سنيا، داعيا إلى تجنب الفرق التي كانت تناوئ المذهب السني، خاصة الشيعة والمعتزلة معتبرهم من

المبتدعة. وهو موقف سياسي وإيديولوجي نلاحظ أن الغزالي يلتزمه في كل فلسفته الإصلاحية التي يقدمها، والتصوف مصدر من مصادر هذه الفلسفة.
القاعدة السادسة: العجز والذلة وذلك أمام قدرة الله وإرادته، وليس العجز عن العمل والكسل عن الطاعات، واحترام وتوقير جميع الخلق، وتجنب التكبر على المخلوقات، لأن ذلك تكبرا على الله، وهو إثبات الضعف والعجز، والمسكنة أمام الله(30).

القاعدة السابعة: الخوف والرجاء حقا، إذ رغم تضادهما، إلا أنهما يجتمعان في التصوف، إذ أن الخوف ضروري لحدوث الطاعة، وتجنب المعاصي ومحاربة الشهوات يحتاج إلى خشية الله، والحذر من عقابه، والخوف هو طريق لحصول الفضائل كالعفة، والورع والتقوى والمجاهدة، ويكون ذلك بالخوف من عقاب الله، وغضبه.

أما الرجاء فهو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده، ويكون لنيل ثواب الله ورضاه، والأهم عند المتصوف هو الظفر بحب الله، والشوق إلى لقائه.

إذ يبين الغزالي في دقة أهمية الخوف والرجاء، من الناحية النفسية، بحيث يتجنب المتصوف ما يغضب الله خوفا، ويسعى إلى ما يرضيه رجاءا لمغفرته، وطلبا لثوابه، إذ يقول في ذلك: "والرجاء محمود لأنه باعث واليأس مذموم وهو ضده، لأنه صارف عن العمل، والخوف... باعث آخر بطريق الرهبة، كما أن الرجاء باعث بطريق الرغبة فإذا حال الرجاء، يورث طول المجاهدة بالأعمال والمواظبة، على الطاعات كيفما تقلبت الأحوال، ومن آثاره التلذذ بدوام الإقبال على الله تعالى، والتنعم بمناجاته، والتلطف في التملق له"(31).

القاعدة الثامنة: دوام الذكر: أي الالتزام بالورد، إما في حق الحق، أو حق العباد، فإن من ليس له ورد، فما له من الموارد إمداد... فإن النفس تنبسط لذلك جهرا وسرا، وتراعي حقوق العباد، كما يتوقع منهم خيرا وشرا، فيحب ويبغض لهم ما يحب ويبغض لنفسه إن خيرا أو شرا، ويعمل لله تعالى ما يرضى، كما يحب أن يفعل الله به ما يرضى(32).

القاعدة التاسعة: المداومة على مراقبة الله: وهي دوام العلاقة بالله، ومراقبة القلب وتعميره بذكر الله، ونفي غير الله منه.

ثم تزيد في مراقبته إلى أن تترقى إلى عين اليقين، ثم يفنى عن ذلك به، وذلك حقيقة اليقين، فيقول: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه سبحانه وتعالى، هو القيوم على كل شيء، بقيوميته، وذلك هو الشيء القائم بأمره وقدرته، على حسب المشاهدة والمحاضرة، فتأدب مع الخلق، وعاشرهم أحسن المعاشرة(33).

القاعدة العاشرة: معرفة ما يجب الاشتغال به، أي تعلم ما يجب القيام به ظاهرا أو باطنا، وذلك بإتباع أوامر الله ونواهيه، وعدم الاستغناء عن العبادات والطاعات، وتصفية القلب من الكدورات(34). عُد التصوف عند الغزالي نهاية المطاف لكل العلوم، فهو مصدر المعرفة الحقيقة التي هي معرفة الله، وعليه فإن طريق التربية الصحيحة يمر عبره، ولذلك فهو المرحلة النهاية التي يسلكها المتعلم بالتحلي بالفضائل، والتخلي عن الرذائل، للوصول إلى الحق.

ومنه نستنتج أن الغزالي يقدم التصوف كأساس للتربية، ووسيلة تحقيقها المثلى، لأنه يجمع بين طرفي التربية العلم والعمل، التفكير والتدبير، النظر والممارسة، وعليه فتأسيس فلسفة التربية على التصوف عند الغزالي يعد من أهم ما يميز هذه الفلسفة التربوية التي يدعو إليها الغزالي، لأنها تربية تستهدف تصفية النفس وتهذيب الأخلاق، ورياضة الجسد، والسعي إلى المعرفة الحقة، التي تتجلى فيها الحقائق فينال صاحبها السعادة والرضا، وهو أسمى ما تسعى إليه كل الفلسفات، ونظريات الأخلاق والتربية.

الهوامش:

1 - ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ج4، مادة صوف، ص 2528.

2 - السهروردي: عوارف المعارف، هامش إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د.ت)، ج1، ص 292.

3 - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، (د.ت)، ص 467.

4 - عبد الفتاح محمد سيد أحمد: التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، ط1، المنصورة، مصر 2000، ص 16.
5 - المرجع نفسه، ص 17.
6 - نفسه.
7 - السهروردي: المصدر السابق، ص 197.
8 - عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص 467.
9 - بدوي طبانة: مقدمة في التصوف، فوترا سماراغ، إندونيسيا، (د.ت)، ص 6.
10 - عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص 516.
11 - المصدر نفسه، ص 522-525.
12 - أبو حامد الغزالي: المنقذ من الظلال، المكتبة العصرية، ط1، صيدا-بيروت 2003، ص 65.
13 - بدوي طبانة: المصدر السابق، ص 17.
14 - الغزالي: المصدر السابق، ص 67.
15 - رينولد ألن نيكلسون: التصوف، بحث في تراث الإسلام بإشراف توماس أرنولد، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط3، بيروت 1978، ص 325-326.
16 - هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرين، منشورات عويدات، ط3، بيروت 1983، ص 282 وما بعدها.
17 - البخاري حمانة: الإدراك الحسي عند الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت)، ص 22.
18 - الغزالي: القواعد العشرة، المكتبة العصرية، ط1، صيدا-بيروت 2003، ص 119.
19 - حديث صحيح، رواه عمر بن الخطاب، صحيح البخاري، باب بدء الوحي.
20 - الغزالي: المصدر السابق، ص 121.
21 - المصدر نفسه، ص 122.
22 - حديث صحيح، رواه أبو هريرة من حديث طويل عن الإيمان.
23 - حديث صحيح، رواه أبو هريرة، في صحيح البخاري، باب الحراسة في الغزو.
24 - حديث رواه أبو هريرة، سنن الترمذي، قال الترمذي: حديث غريب، كتاب الزهد.
25 - حديث رواه الحسن بن علي، سنن الترمذي، قال الترمذي: حسن صحيح، كتاب صفة القيامة.
26 - حديث صحيح، رواه عبد الله بن عمر، صحيح البخاري، كتاب الرقائق.

27 - الغزالي: القواعد العشرة، ص 123.

28 - المصدر نفسه، ص 124.

29 - نفسه.

30 - المصدر نفسه، ص 125.

31 - الغزالي: إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د.ت)، ج4، ص 125.

32 - الغزالي: القواعد العشرة، ص 125-126.

33 - المصدر نفسه، ص 126-127.

34 - المصدر نفسه، ص 127-128.

References:

1 - Al-Bukharī: Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī.

2 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Al-munqidh mina aẓ-ẓalāl, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, 1st ed., Saïda-Beirut 2003.

3 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Al-qawāʻid al-ʻashra, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, 1st ed., Saïda-Beirut 2003.

4 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Iḥyā’ ʻulūm ad-dīn, ʻĀlim al-Kutub, Damascus.

5 - Al-Sahrurdī: ʻAwārif al-maʻārif, ʻĀlim al-Kutub, Damascus (n.d.).

6 - Al-Tirmīdhī: Sunań al-Tīrmīdhī.

7 - Corbin, Henri: Tārīkh al-falsafa al-Islāmiyya, (History of islamic philosophy), translated by Nāsir Marwa and others, Manshurāt Oueidat, 3rd ed., Beirut 1983.

8 - Hammana, Boukhari: Al-idrāk al-ḥissī ʻinda Al-Ghazālī, OPU, Alger (n.d.).

9 - Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān: Al-muqaddima, Mu’assasat al-Aʻlamī, Beirut.

10 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, edited by ʻAbdallah ʻAlī al-Kabīr and others, Dār al-Maʻārif, Cairo (n.d.).

11 - Nicholson, Reynold Alleyne: At-taṣawwuf, (The mysticism), in The legacy of Islam, edited by Thomas Walker Arnold and others, translated by Girgis Fatḥallah, Dār al-Ṭalīʻa, 3rd ed., Beirut 1978.

12 - Sayyid Aḥmad, ʻAbd al-Fattāḥ: Al-taṣawwuf bayna Al-Ghazālī wa Ibn Taymiyya, Dār al-Wafā’, 1st ed., Al-Mansurah, Egypt 2000.

13 - Ṭabbāna, Badawī: Muqaddima fī at-taṣawwuf, Futra Samarag, Indonesia.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 117 - 127
ISSN 1112-5020

ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب الحديث

عزيز الكبيطي إدريسي
فاس، المملكة المغربية

الملخص:

لم يحظ الحضور الصوفي الإسلامي في الغرب الحديث - أوروبا والولايات المتحدة - بالاهتمام الكافي، بل نكاد نعدم الأبحاث التي تغطي الأثر الصوفي الإسلامي في البلاد الأنجلو ساكسونية أو حتى الفرانكفونية، ولا نعلم إلا النزر اليسير حول تطور الحركة الصوفية في هذه الجهة من العالم التي أفرزت ظاهرة إسلامية جديدة في الغرب أسماها الأكاديميون الغربيون بـ"التصوف الغربي"، هذا النوع من التصوف المتساوق إلى حد ما مع وسطه الجديد أسهم بشكل إيجابي في تحسين صورة الإسلام لدى الغربيين وفي جعل التصوف الإسلامي أداة للتواصل والحوار الكوني بين مختلف الأديان والثقافات، بالرغم من الإشكالات التي يطرحها على مستوى الهوية والاندماج. ولعل الطريقة الشاذلية بفروعها المختلفة كان لها قصب السبق في إدخال التصوف الإسلامي إلى الغرب الذي حاول منذ بدايته التكيف مع المجتمع الغربي الذي كان يرفض مزج الروحانية بالدين، لكن جهود هؤلاء المتصوفة المسلمين سيساهم في إعادة الاعتبار للدين - لاسيما الإسلام - باعتباره الإناء الأمثل للروحانية الصحيحة المتمثلة في التصوف الإسلامي.

الكلمات الدالة:

التصوف الغربي، الثقافات، الأديان، الإسلام، الهوية.

The phenomenon of Islamic mysticism in the modern West

Dr Aziz al-Kobaiti Idrissi
Fez, Morocco

Abstract:

The Islamic Sufi presence in the modern West - Europe and the United States - did not receive sufficient attention. Rather, there is almost no research covering the Islamic Sufi influence in the Anglo-Saxon or even Francophone countries, and we know very little about the development of the Sufi movement

تاريخ النشر: 2010/9/15
iaccs@hotmail.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

in this part of the world that produced a phenomenon. New Islamism in the West, which Western academics called "Western Sufism", this kind of Sufism, which is somewhat consistent with its new medium, has positively contributed to improving the image of Islam among Westerners and in making Islamic mysticism a tool for communication and universal dialogue between different religions and cultures, despite the problems it poses on the level of identity and integration. Perhaps the Shadhilia way, with its various branches, was the first to introduce Islamic mysticism to the West, which tried from its beginning to adapt to Western society, which refused to mix spirituality with religion. However, the efforts of these Muslim Sufis will contribute to the restoration of religion - especially Islam - as the ideal vessel for the correct spirituality of Islamic mysticism.

Keywords:

Western Sufism, cultures, religions, Islam, identity.

يعتبر حضور التصوف الإسلامي في مختلف مناطق العالم ظاهرة جديرة بالدراسة والبحث، وقد عني الباحثون والأكاديميون بمقاربة هذه الظاهرة من مختلف الجوانب؛ فنجد على سبيل المثال من تخصص في دراسة الحضور الصوفي في الغرب الإسلامي وفي بلاد الأندلس، وهناك من اهتم بالشرق الأوسط وبلاد فارس، ومن تخصص في دراسة التصوف في إفريقيا جنوب الصحراء، لكن الحضور الصوفي الإسلامي في الغرب الحديث - أوروبا والولايات المتحدة - لم يحظ بالاهتمام الكافي، بل نكاد نعدم الأبحاث التي تغطي الأثر الصوفي الإسلامي في البلاد الأنجلو ساكسونية أو حتى الفرانكفونية، ولا نعلم إلا النزر اليسير حول تطور الحركة الصوفية في هذه الجهة من العالم التي أفرزت ظاهرة إسلامية جديدة في الغرب أسماها الأكاديميون الغربيون بـ"التصوف الغربي"، هذا النوع من التصوف المتساوق إلى حد ما مع وسطه الجديد أسهم بشكل إيجابي في تحسين صورة الإسلام لدى الغربيين وفي جعل التصوف الإسلامي أداة للتواصل والحوار الكوني بين مختلف الأديان والثقافات، بالرغم من الإشكالات التي يطرحها على مستوى الهوية والاندماج.

ولعل الطريقة الشاذلية بفروعها المختلفة كان لها قصب السبق في إدخال التصوف الإسلامي إلى الغرب الذي حاول منذ بدايته التكيف مع المجتمع الغربي الذي كان يرفض مزج الروحانية بالدين، لكن جهود هؤلاء المتصوفة المسلمين سيساهم في إعادة الاعتبار للدين - لاسيما الإسلام - باعتباره الإناء الأمثل للروحانية الصحيحة المتمثلة في التصوف الإسلامي.

1 - دخول الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية إلى الغرب:

تنسب الزاوية الشاذلية الدرقاوية العلوية إلى الشيخ الجزائري أحمد بن مصطفى العلوي لقبا (والعلاوي كنية) الذي ورث سر دعوته من العارف الصوفي "سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي" الذي ورثه بدوره من الصوفي المغربي محمد بن قدور الوكيلي الذي أخذه عن أبي يعزة المهاجي الذي أخذها عن العارف الكبير الشيخ العربي الدرقاوي صاحب الطريقة الدرقاوية المغاربية التي انتشرت في كل أصقاع العالم، إذ تشير جميع الدراسات الغربية التي تحاول تأريخ ظاهرة التصوف الإسلامي في أوربا إلى أن أول اتصال غربي بالشاذلية - والذي سيكون له دور مؤثر في نشأة التصوف في الغرب - وقع في مصر عن طريق الرسام السويدي (Ivan Aguili) إيفان أغيلي[1] الذي اعتنق الإسلام سنة (1907م) تحت اسم الشيخ عبد الهادي عقيلي، حيث أخذ النسبة الشاذلية عن طريق الشيخ عبد الرحمان عليش الكبير وهو شيخ فرع غير معروف للطريقة الشاذلية يسمى: "العربية الشاذلية". وقد عين هذا الشيخ إيفان أغيلي مقدما له بالغرب، بمعنى أنه أصبح يملك بعض السلطات لضم الغربيين إلى التصوف.

لكن نقطة انطلاق الحضور الصوفي المشرق في الغرب ستكون مع تحول المفكر الفرنسي (René Guénon) رينيه غينون إلى الإسلام وأخذه النسبة الشاذلية بواسطة إيفان أغيلي في باريس سنة (1912م)[2]. يقول عبد الحليم محمود عن إسلامه: "أما الذي كان إسلامه ثورة كبيرة، هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به، واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا. فهو العالم

الفيلسوف والحكيم الصوفي "رينيه غينون" الذي يدوي اسمه في أوربا قاطبة وفي أمريكا"[3]. هكذا إذن، يوضح الباحث أندريو راولينسن (Andrew Rawlinson) أن: "الوضعية قبيل انفجار الحرب العالمية الأولى هي أن الزاوية الشاذلية تتوفر فقط على عضوين[4] هما: عقيلي عبد الهادي الذي يملك سلطة تصويف الآخرين ورينيه غينون الذي يبدو أنه الوحيد الذي تصوف. عقيلي توفي سنة (1918م) وغينون كان صوفيا منغلقا"[5].

غادر رينيه غينون فرنسا سنة (1930م) باتجاه مصر حيث سيقضي بقية حياته هناك مستعملا اسمه الجديد الشيخ عبد الواحد يحي ملازما لمنزله، حاضرا بعض مجالس الذكر والفكر التي كان يقيمها الشيخ سلامة الراضي شيخ الزاوية الحامدية الشاذلية، يقول الباحث فاروق نصر متولي في مدح شيخ الطريقة الحامدية الذي كان غينون من رواد مجلسه: "إنه فيلسوف صوفي استطاع بما رسمه لنفسه من منهج تميز ببراعة التعامل وعمق الإيمان وصدق العطاء ودقة الكلمة وممارسة الحوار. كل ذلك في قمة من السمو جعلت بعض المستشرقين يحرصون على حضور مجالسه ومتابعة آرائه والاعتراف من فيض علمه، من هؤلاء الفرنسي "رينيه" الذي أسلم على يديه وسمي بعبد الواحد يحي، وإذا علمت أنه كان عالما عرافا ضليعا في الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي، وكم كان حريصا على حضور مجالسه في الوقت الذي كان يمتنع فيه عن مقابلة الكثيرين من الصحفيين الفرنسيين والسويسريين، لتأكد لك إلى أي مدى كان تأثير الشيخ عليه وعلى غيره من المستشرقين"[6].

ظل غينون يعيش حياة صوفية منعزلة في مصر لكنه كان دائم الكتابة والنشر في مجلات غربية متخصصة مما جعل بعض الباحثين عن الحقيقة في الروحانيات الشرقية يلجأون إليه ليدلهم على الوجهة المنشودة، ولعل من أهم هؤلاء الفيلسوف والرسام السويسري (Frithjof Schuon) فريثجوف شيوون الذي أرسله غينون إلى أحمد بن مصطفى العلوي شيخ الطريقة العلوية الدرقاوية الشاذلية بمستغانم (الجزائر) حيث اعتنق الإسلام وأخذ النسبة الدرقاوية الشاذلية

سنة (1932م) تحت اسم عيسى نور الدين أحمد.

وفي سنة (1934م)، بعد وفاة الشيخ العلوي عين فريثجوف شيوون مقدما للزاوية العلوية الدرقاوية الشاذلية في الغرب من طرف خليفة الشيخ العلوي عدة بن تونس بوثيقة مكتوبة بخط يده، وقد اعتبر أنصار شيوون هذه الوثيقة إجازة ذات دلالة خاصة لكونها تثبت مصداقية شيوون وشرعيته الروحية في تأسيس الزاوية الدرقاوية العلوية في الغرب، التي ستتخذ أبعادا مثيرة جدا باستقلالها التام عن مركزها في مستغانم بالجزائر، وتحولها إلى "الزاوية المريمية" فيما بعد. في حين ضعف البعض من مضمون تلك الوثيقة معتبرا إياها مجرد وثيقة عادية لا تعطي شيوون أي إذن خاص في الدعوة لنفسه أو لغيره. وأن الدعوة إلى الإسلام الواردة في الوثيقة هي دعوة عامة، يقول مارك سيدغويك في هذا الشأن: "في الحقيقة، كل الأمور التي أذن فيها شيوون هي أمور لا تحتاج إلى إذن، وهي مفروضة على كل المسلمين كيفما كانوا. من ثمة؛ فالشهادة هي في شكل تعيين ولكن بدون مادة. إنه لمن الصعب التفكير في السبب الذي جعل بن تونس يصدر مثل هذه الوثيقة الفارغة باستثناء أنه، ربما، استجاب تكتيكيا لطلب الإجازة الذي لم يكن يرغب في الإذعان له"(7).

2 - الفرع الغربي للزاوية:

أسس شيوون بعد عودته إلى الغرب ثلاث زوايا في كل من: آمیین (Amiens)، باريس (Paris)، وبازل (Basel) باسم "الزاوية الدرقاوية العليوية". في هذه الفترة وجد غينون حليفا له، لم يكن غينون مقدما لأية زاوية بمعنى لا يمكنه إعطاء النسبة الصوفية للآخرين، لكنه وجد في شيوون ما كان يطمح إليه فأصبح يرسل إليه الغربيين الذين قرؤوا كتبه ومقالاته وجاؤوه قاصدين الإرشاد الروحي، وشيوون الذي كان مجهولا تماما في ذلك الوقت وجد نفسه مع عدد قليل من الأتباع ولكنه عدد وازن.

في سنة (1934م) فقط أصبح ممكنا الحديث عن الفرع الغربي للشاذلية الدرقاوية أو بتعبير أدق العلوية الدرقاوية ملهما من طرف الفرنسي غينون،

ومقادا من طرف السويسري الألماني شيوون، ومشكلا كلية من مريدين غربيين. سيستقطب هذا الفرع بعد ذلك عددا من كبار المستشرقين، كان من أبرزهم تيتوس بوركهاردت الذي دخل التصوف في المغرب سنة (1930م) سالكا سبيل أحد فروع الدرقاوية، وقد كانت مساهمته رائدة في مجال التأليف حيث خط كتابا هاما سماه: "مدخل إلى العقيدة الصوفية" كما ترجم "الرسائل الدرقاوية" للشيخ العربي الدرقاوي، وكانت له إسهامات غنية في الفن والخط والعمارة الإسلامية. بالإضافة إلى مواظبته على نشر الفكر الصوفي التقليدي في مجلة: "دراسات تقليدية" (Etudes traditionnelles).

كان كل هذا يحدث في صمت دون دعاية جهرية وذلك لأنه "لم يكن منتصف الثلاثينات وقتا مناسبا للدعاية للنفس في عدة أجزاء من أوروبا"[8] بفعل الواقعين السياسي والديني المتأزمين وقتئذ. بالإضافة إلى انتشار التحامل ضد الإسلام والأحكام المسبقة المشينة التي كانت تشمل كل من يدافع عنه فبالأحرى من يعتنقه ويتأثر بروحانيته محاولا نشرها في الغرب.

بحلول سنة (1939م) كانت الحلقة الصوفية للفرع الدرقاوي الشاذلي في الغرب تضم حوالي مئة صوفي درقاوي مؤطرة فكريا بكتابات غينون ومقادة روحيا بواسطة فريثجوف شيوون. "ظلت الأمور هادئة طيلة الحرب العالمية الثانية، كما يمكن توقعها، لكن سنة (1946م) وعلى إثر وفاة الشيخ عدة بنتونس، شيخ العلوية الدرقاوية بمستغانم، أعلن فريثجوف شيوون شيخا لها من طرف مريديه الذين كانوا غربيين فقط"[9].

بغض النظر عن شرعية هذه المبايعة، وهل يحق للمريدين رفع شخص ما إلى مرتبة المشيخة دون أن يكون له إذن خاص من شيخه؟ فإن دلالة رفع شيوون إلى مقام الشيخ يعني أنه: "صار بإمكانه الآن أن يعين مقدمين خاصين به بينما قبل هذا الوقت كان هو نفسه مقدما، أعرف اثنين منهم: الشيخ ميشيل فالسان[10]، روماني اشتغل في القسم الدبلوماسي في باريس ورئيس زاوية باريس، ثم الشيخ أبو بكر سراج الدين (مارتن لينغز) الذي كان مقدم شيوون في

بريطانيا.

وهكذا، صارت العلاقة بين رينيه غينون وشيوون إلى التصدع بالتدريج، من جهة بسبب رغبة مريدي شيوون لرفعه إلى مقام أعلى من غينون، حيث كانوا يريدون من غينون أن يصبح مقدم شيوون في مصر، ومن جهة أخرى بسبب معارضة غينون لما كان يعتبره ازدياد الاصطفائية[11] في تعاليم شيوون"[12].

يضاف إلى ذلك التوجه التدريجي نحو التحلل من الشريعة الإسلامية الذي أصبح يبديه شيوون نحو بعض الشعائر، كترخيصه لأتباعه الإفطار في رمضان وشرب الخمر أمام الملأ لتجنيبهم شكوك الآخرين في إسلامهم والذي كان، في اعتقاده، يتسبب لهم في المعاناة في وسطهم المتحامل على الإسلام، لكن مثل هذا الموقف كان موضوع سخرية من طرف بعض أتباعه كميشيل فالسان مقدمه في باريس[13]، وموضوع انتقادات حادة من طرف رينيه غينون.

بحلول سنة (1949م) كان كل واحد من الرجلين، غينون و شيوون، قد ذهب في طريق مستقل تماما عن الآخر؛ ظل غينون ممارسا صوفيا مسلما تابعا "للشاذلية الحامدية" يعيش منعزلا بمصر، مكرسا جميع كتاباته لشرح الفلسفة "التقليدية"[14] التي كان رائدها الأول فوسمت باسمه بعد ذلك فأصبحت تعرف بـ"الغينونية"[15]. في حين واصل شيوون الانحراف بالفرع العلوي الدرقاوي إلى صيغة صوفية جديدة تستمد تعاليمها الروحية الغيبية من مريم العذراء، مؤسسا بذلك "الزاوية المريمية العليوية الدرقاوية"[16].

أما بالنسبة للشيخ مصطفى (ميشيل فالسان) الذي كان مقدم شيوون في باريس؛ فهو سينشق بدوره عن شيوون في الوقت الذي انفصل فيه هذا الأخير عن غينون وأعلن استقلاله واستقلال مجموعته عن زاوية شيوون. ولا نعرف الشيء الكثير عن المسار الذي صارت فيه مجموعته إلا أن الأكيد هو حفاظه على توجهه الإسلامي الخالص. إذ كان معروفا بتشدده في المحافظة على كل الشعائر الإسلامية، فهو "بالإضافة إلى حضوره صلوات الجمعة في المسجد وعنايته الدقيقة بشعيرة الصلاة والصيام، كان يقضي ساعات يوميا في صلاة النوافل، كما حج إلى

مكة مرتين لأداء فريضة الحج سنة (1965م)، وللعمرة سنة (1974م). كان يتبع التأويل الدقيق الممكن للشريعة، حريصا على تلقين أبنائه الصلاة في سن السابعة، وقد صام ابنه محمد شهر رمضان وهو في الخامسة من عمره"(17).

كانت حياة ميشيل فالسان شبيهة إلى حد بعيد بحياة أولياء الله المتصوفة، إذ كان متواضعا زاهدا في الدنيا، معرضا عن الدعوات الكثيرة الموجهة إليه لإلقاء محاضرات خشية التعلق بحب الظهور. "كانت ممارسته مشيدة كلية على نموذج النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى أعمال ابن عربي"(18).

لكن بعد وفاته سوف ينقسم أتباعه الذين كان عددهم يقارب المائة إلى عدة مجموعات، فمع "نهاية القرن العشرين ظلت ثلاث من هذه المجموعات نشيطة في أجزاء مختلفة من فرنسا، وكان شيوخ هذه المجموعات الثلاث ينسبون أنفسهم وأتباعهم إلى زوايا صوفية نظامية في العالم العربي: إحداهما فرع الزاوية العلوية في دمشق، الأخرى هي الزاوية الأكثر انتشارا في وقتها في سوريا وهي فرع النقشبندية التي يقودها مفتي دمشق، والثالثة ترتبط بفرع درقاوي في شمال إفريقيا"(19).

خاتمة:

اتخذت ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب منذ بداياتها الأولى بعدا فلسفيا كونيا مع الزاوية الكونية لعنايات خان، وذلك قصد الانسجام مع الواقع الفكري والسياسي الذي كان سائدا في الغرب خلال القرن العشرين الميلادي، والذي كان ينظر إلى التصوف بمعزل عن الدين الإسلامي، هذا الرأي سرعان ما اصطدم بحقيقة التصوف الإسلامية التي برزت مع تأسيس فروع غربية للزاوية الشاذلية الدرقاوية، يقول الباحث مارك سيدغويك في هذا السياق: "كان الاعتقاد السائد في الغرب خلال القرن العشرين الميلادي أن التصوف هو شيء منفصل عن الإسلام، لكن من الجدير أن ندرك أن هذا الرأي هو غربي خالص... ففي الجزائر، كما في أماكن أخرى من العالم الإسلامي لا ينفصل التصوف عن الإسلام، فالصوفية هم بالتحديد مسلمون والممارسات الدينية

للصوفي ترتكز على الاحتراز في مراعاة الشريعة"[20]، "فالتصوف هو طريق داخل الإسلام، وإذا ما فصلناه عن هذا المعنى فإنه يصبح شيئا مختلفا جدا"[21].

هكذا، أدت الطرق الشاذلية الغربية بفروعها المختلفة، دورا رائدا في تغيير نمط الفكر الصوفي السائد في الغرب لتنحو به وبالتدريج نحو المسار الإسلامي المتأثر بعمق التجربة الصوفية الموجودة في العالم الإسلامي، وقد كان الفرع الغربي للطريقة العلوية الدرقاوية من أوائل الطرق الصوفية الإسلامية التي استطاعت أن تطبع الساحة الفكرية والفلسفية في الغرب ببصماتها الخاصة، ممهدة السبيل أمام ظهور تنظيمات صوفية إسلامية أخرى كالحبيبية الدرقاوية والبودشيشية القادرية التي سيكون لها تأثير خاص في الأوساط الغربية.

الهوامش:

1 - إيفان غوستاف أغيلي "عبد الهادي"، (1896م-1917م)، كان رساما من المدرسة السويدية، قدم إلى باريس من أجل توسيع خبرته وأبحاثه. اعتقلته الشرطة الفرنسية بجريمة إيوائه أحد الفوضويين، فأتاح له الحبس فسحة من فراغ درس فيها مختلف العقائد الدينية وتعلم اللغتين العبرية والعربية. وفي العام (1905م)، سافر إلى مصر، حيث التقى الشيخ عبد الرحمن عليش. وفي الجامع الأزهر، اعتنق أغيلي الإسلام على يد الشيخ المذكور متصوفا وتسمى باسم عبد الهادي.

2 - هناك من يذهب إلى أن رينيه غينون أسلم على يدي شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية، ينظر ذلك في كتاب العارف بالله سيدي سلامة الراضي رضي الله عنه، لفاروق نصر متولي وهبة.

3 - عبد الحليم محمود: قضية التصوف، دار المعارف، القاهرة 1999م، ص 300.

4 - يذكر "مارك سيدغويك" غربيا ثالثا تصوف قبل غينون وهو "الرسام والمستشرق الشهير "إيتيان ديني" الذي زار الطريقة الرحمانية في بوسعادة بالجزائر سنة (1884م) حيث استقر هناك وأصبح مسلما سنة (1913م)، وعلى عكس "ايبرهاردت" و"عقيلي" يبدو أن "ديني" (Dinet) أصبح مسلما ملتزما مواظبا على أداء فرائض الصلاة والحج لكنه ظل أوروبيا رغم إسلامه دائم الذهاب إلى فرنسا وعرض لوحاته في باريس أكثر من ذي قبل". ينظر:
Mark Sedgwick: European Neo-Sufi Movements in the Interwar Period, in Islam in Europe in the Interwar Period: Networks, Status, Challenges,

Nathalie Clayer and Eric Germain, Eds. Forthcoming London: Hurst.

5 - Andrew Rawlinson: A History of Western Sufism, Discus, vol. 1, N° 1, 1993, pp. 45-83.

6 - فاروق نصر متولي وهبة: العارف بالله سيدي سلامة الراضي رضي الله عنه الفيلسوف والصوفي والشاعر والأديب، ط1، 1409هـ-1988م.

7 - Mark Sedgwick: Traditionalist Sufism, in Aries 22, (1999), p. 5.

8 - Andrew Rawlinson: op. cit., pp. 45-83.

9 - Ibid.

10 - "ميشال فالسان المتوفى سنة (1974م)، كان في الأصل دبلوماسيا من رومانيا مقيما بباريس، وكان أول الدارسين لكتابات الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في الغرب وأعماله ما تزال إلى الآن في انتشار واسع. شغل منصب مدير دراسات الأديان من 1961 إلى 1974 وكان شيخ طريقة مستقلة بباريس". ينظر، الإشعاع الروحي للشيخ أحمد العلوي على الغرب، مقال للباحث الفرنسي المعاصر إيريك يونس جوفروا، ترجمه إلى العربية درويش العلوي.

11 - الاصطفائية أو الانتخابية: "نزعة ترمي إلى الجمع بين آراء ومذاهب فلسفية أو لاهوتية مختلفة، ومحاولة التأليف بينها لتكون مذهبا واحدا، ومن أمثلة ذلك مذهب مدرسة الإسكندرية قديما، ومذهب فيكتور كوزان حديثا. وكان أنصار هذه النزعة يذهبون إلى أن تاريخ الفلسفة استوعب الحقائق كلها، وأن الأول لم يترك للآخر شيئا، وحسب الفيلسوف أن يوفق بين العناصر السابقة، ويضم بعضها إلى بعض. ينظر ذلك في المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، عالم الكتب، بيروت 1399هـ-1979م، ص 24.

12 - Andrew Rawlinson: op. cit., pp. 45-83.

13 - Mark Sedgwick: Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century, Oxford University Press, 2004, p. 126.

14 - التقليدية (Traditionalisme): "نزعة ترمي إلى الاستمساك بالماضي ومعارضة التطور والتجديد، ويذهب التقليديون إلى أن التعاليم النقلية أساس المعرفة واليقين". انظر، المعجم الفلسفي، ص 52.

15 - هناك دراسات وافية حول الفلسفة الغينونية قام بها الباحث الأمريكي "مارك سيدغويك" لعل أهمها الآن هو كتابه باللغة الانجليزية: "ضد العالم المعاصر - التقليدية والتاريخ الفكري السري للقرن 20م".

16 - Mark Sedgwick: op. cit., pp. 147-160.

17 - Ibid., p. 133.

18 - Ibid., p. 135.

19 - Ibid., p. 136.

20 - Ibid., p. 65.

21 - Mark J. Sedgwick : Le Soufisme, Traduit de l'Anglais par Jean-François Mayer, Les Editions du Cerf, 2001, p. 91.

References:

1 - Majma' al-Lugha al-'Arabiyya: Al-mu'jam al-falsafī, 'Alim al-Kutub, Beirut 1979.

2 - Rawlinson, Andrew: A history of Western Sufism, Discus, vol. 1, N° 1, 1993.

3 - Sedgwick, Mark: Against the modern world, Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century, Oxford University Press, 2004.

4 - Sedgwick, Mark: European neo-sufi movements in the interwar period, in Islam in Europe in the interwar period, edited by Nathalie Clayer and Eric Germain, New York-London, Columbia University Press, 2008.

5 - Sedgwick, Mark: Le Soufisme, traduit de l'Anglais par Jean-François Mayer, Editions du Cerf, 2001.

6 - Sedgwick, Mark: Traditionalist Sufism, in Aries 22, 1999.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 129 - 138
ISSN 1112-5020

بين الزهد والتصوف

د. شعيب مقنونيف
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

يفرق القدامى بين الزهد والتصوف من حيث إن الصحابة والتابعين وتابعيهم، على الرغم من عكوفهم على العبادة، وزهدهم في الدنيا، فلا يمكن إطلاق اسم الصوفية عليهم؛ بحكم أن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله (ص)، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس، ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل طريق ادعوا أن فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة.

الكلمات الدالة:

الزهد، الصحابة، التابعون، التصوف، الدين الإسلامي.

Between asceticism and mysticism

Dr Chouaib Megnounif
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

The old people differentiate between asceticism and mysticism in that the Companions, the Successors and their followers, despite their devotion to worship and their asceticism in this world, cannot be called Sufis. By virtue of the fact that the Muslims after the Messenger of God (PBUH) did not feature the best of them in their era by naming knowledge other than the company of the Messenger of God (PBUH), since there is no virtue above it, so the Companions were told to them. When the people of the second age recognized them, it was called from the companions of the successive Companions. Then the people differed and the ranks differed, and it was said about the characteristics of the people, those who took great care of the matter of religion, asceticism and

تاريخ النشر: 2010/9/15
meg_chaib@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

worshipers, then heresies appeared and a correlation took place between the teams, so each way claimed that they had asceticism, so the characteristics of the observant Sunnis were unique to their breath with God Almighty, who kept their hearts from the ways of negligence in the name of Sufism, and this name became famous for these elders before the two hundredth of the Hijra.

Keywords:

asceticism, companions, adepts, mysticism, Islamic religion.

يصعب تحديد تعريف جامع للتصوف كما يحدث مع الموضوعات الأخرى ومثله في ذلك كمثل الفلسفة التي تضاربت الآراء في شأن تعريفها تضاربا شديدا لما يستقر حتى الآن.

ولعل مما يزيد هذه الصعوبة بالنسبة للتصوف ارتباطه بالفلسفة من قديم، في قول معرف الكرخي (ت 200هـ): "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"، وهو تعريف شبيه بعبارة للكندي في تعريف الفلسفة نصها أنها "علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة لإنسان". من هنا يتبين أن ارتباط التصوف بالحقائق وهي أساس الصعوبة في تعريف الفلسفة، فقد وضع في هذا السبيل صعوبة تعرقل الوصول إلى تعريف محدد للتصوف لأنه مرتبط بصعوبة تعريف الفلسفة أولا، وأخيرا، هذه ناحية.

وأمر آخر يزيد في صعوبة الوصول إلى تعريف محدد للتصوف هو أن من مارس هذا المشرب إنما فعل ذلك وفي عرفه أنه مجموعة من الحالات النفسية، وربما النوبات العصبية، ومواقف يفقد فيها الإنسان توازنه النفسي، وربما كثيرا ما غاب عن حسه.

فحالات مثل هذه يصعب تعريفها وتحديدها لأنها أولا، وقبل كل شيء، ينبغي أن يحس بها وتدرك ثم توصف ليتيسر لمن يتصدى لهذه المهمة أن يقوم بها عن بينة؛ ثم إن الصوفية أنفسهم يسمون هذه الظواهر النفسية بالأحوال ويعبرون عنها بالتغير الشديد في عباراتهم التي تقول: "لو لم تحل ما سميت حالا". وأمور مثل هذه في عدم الثبات تورث أوصافا متفرقة يصعب الجمع بينها وربما أوهمت القارئ

أن التصوف نوع من التغير العاطفي الشاذ أو حالة من حالات الغيبة عن الوعي وربما جاز لبعضهم أن يصفوه بالجنون المؤقت.

وشيء ثالث يعقد هذه المسألة هو أن كيان التصوف العملي والنظري قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره في بداية القرن الثالث الهجري إلى أن وصل إلى أوجه في القرن السابع الهجري بحيث بدا لنا في كل قرن وكأنه موضوع جديد له تمام الاستقلال عن صورته في القرن الذي سبقه، فتصوف القرن السادس الهجري مثلا يبدو في صورة فلسفية بحتة تستمد عناصرها من الأفلاطونية الحديثة والغنوصية كما في حكمة الإشراق للسهروردي، وهو في القرن الخامس الهجري مزاج من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة التي أخذت تتسرب إليه في إبانه، وبلغت هذه أوجها على يد ابن سينا الذي كان في مرحلة من حياته صوفيا كاملا بنفسه. وهكذا إذا تقدمنا في الزمان أو تأخرنا فيه وجدنا الطابع العام للتصوف في تغير مستمر، خصوصا إذا بلغ بنا الأمر القرون المتأخرة والعصر الحاضر حين فقد التصوف أصالته وصار في المشرق على الأقل، مجموعة من الأفكار الساذجة مقرونة بمظاهر مادية يعدها الصوفية المحدثون كرامات وخوارق تتصل بصدق توجههم أو ثبات قدمهم في التصوف وصدورهم عن جوهره بوصفه الإنسانية الكاملة.

إن الزهد، هو العزوف عن لذائد الدنيا ومتاعها، والتقرب من الآخرة، ورجاء نعيمها. ولذلك كان يرى بعض أقطاب التصوف، مثل الحلاج(1) أن العز بالزهد و ترك الدنيا، وذلك في قوله(2):

عليك يا نفس بالتسلي العز بالزهد والتخلي

ويفرق القدامى بين الزهد والتصوف من حيث إن الصحابة والتابعين وتابعيهم، على الرغم من عكوفهم على العبادة، وزهدهم في الدنيا، فلا يمكن إطلاق اسم "الصوفية" عليهم؛ بحكم "أن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله (ص)، إذ لا فضيلة

فوقها، فقيل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس، ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل طريق ادعوا أن فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"(3).

وفي معرض مآخذ ابن الجوزي على أبي نعيم الأصفهاني، في حليته، ذكر "إضافة التصوف إلى كبار السادات، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن وشريح(4) وسفيان وشعبة ومالك والشافعي وأحمد، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف، فإن قال قائل: إنما عنى به الزهد في الدنيا وهؤلاء زهاد، قلنا: التصوف مذهب معروف عند أصحابه ولا يقتصر فيه على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه"(5).

فالفرق، إذن، بين الزهد والتصوف، مما يجعلنا في غنى عن إبانته، والإفاضة فيه. ولكن ما هي البذور الأولى لنزعات التصوف؟ ذلك ما نعرض له حينا مع زارعها الحسن البصري (ت 110هـ) الذي يعد أهم شخصية زاهدة واعظة. ذلك أنه هو الذي مكن الخوف من القلوب في حركة التعبد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، إنه "قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده...، وكان، رضي الله عنه، إذا جلس يجلس كالأسير، فإذا تكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار"(6).

وانعكس ذلك في نفوس الناس، وبلغ الخوف منهم مبلغا كبيرا، حتى قال سفيان الثوري، فيما بعد: "ما أطاق أحد العبادة ولا قوي عليها إلا بشدة الخوف"(7).

وقد أراد الحسن البصري أن يضع مجموعة من القواعد التنظيمية للتنسك والتعبد، نقرأ فيها البذور الأولى لنمط جديد في الحياة الروحية، يتبدى ذلك في بعض أقواله مثل:

- "وددت أن أكلت أكلة تصير في جوفي مثل الآجرة. فإنه بلغنا أنها تبقى في الماء ثلاث مئة سنة".
- "إذا أراد الله بعبد خيرا في الدنيا لم يشغله بأهل ولا ولد".
- "إذا أراد الله بعبد خيرا أمات عياله، وخلاه للعبادة"[8].

فنزعات التصوف، بهذا، زارع بذورها، هو الحسن البصري لأنه "هو الذي وضع علم القلوب الذي نما، بعد ذلك على أيدي غيره من الصوفية"[9].

هذا العلم هو الذي بدأ يميز طائفة العباد في الظهور، ويتخذ لها بعض الأسماء، منها اسم "القراء"[10] الذين كان لهم مراكز خاصة بهم أهمها البصرة.

وبعد أن كان الزهد، في القرن الأول، انصرافا عن متع الدنيا وزخرفها، صار له مدلول آخر في القرن الثاني؛ يعني طهارة النفس، ونقاء القلب وصفاءه، والإخلاص لله. ومن ثم حلت الطقوس التعبدية المرتبة الثانية بعد أن كانت في المرتبة الأولى.

بيد أن هذه الطهارة، وهذا النقاء، لا يتمان إلا بالعبادة، ورياضة النفس وتهذيبها، وكفها عن أهوائها بالخلوة والسياحة والصوم، وقلة الطعام وما إلى ذلك من كبح لجماحها، وكسر لرغباتها.

يقول مالك بن دينار[11]: "الناس يقولون: مالك بن دينار زاهد. إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذي أتته الدنيا فتركها"[12].

وكان من مظاهر الزهد في القرن الثاني أيضا، أن لبس كثير من النساك الزهاد المسوح، ومشوا في الأرض سائحين "كأنهم يفتشون عن حاجة فلا يجدونها أو كأن نزعة النفس اللاهوتية الفلسفية الحائرة المتوثبة قد وجدت دواءها في هذه الرحلات الطويلة العديدة التي تكاد لا تنتهي"[13].

ومما شغل الزهاد به، في هذا القرن، الإقامة في الثغور، تطوعا وإيثارا، بغية الترويض. وكان هذا طريقا إلى نشوء فكرة الرباط لدى الصوفية المتأخرين.

على أن من القواعد الهامة التي انبنى عليها الزهد في هذا القرن أيضا، قاعدة التوكل[14]. وقد تنافس فيه الزهاد وتباروا، حتى صار لكل واحد منهم فيه

مذهب خاص به؛ فشقيق البلخي، مثلا كان له مذهب في التوكل[15]، وأبو نواس كذلك، فها هو يحث في إحدى زهدياته، على التقوى، مصدرا قوله بالتوكل[16]:

فعلى الله توكل   وبتقواه تمسك

وثمة قاعدة أخرى هي الرضا الذي يعد نهاية التوكل، و"باب الله الأعظم، وجنة الدنيا، ومستراح العابدين"[17].

إن كلا من التوكل والرضا مهدا الطريق لظهور ما يعرف بالحب الإلهي في القرن الثالث الهجري. والحب تكلم عنه جميع الصوفية؛ "لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم، وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا في الثواب، وخوفا من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب"[18].

ومن بواكير ما تم في الشعر الصوفي، ما كان يسمعه الجنيد كثيرا من إنشاد أبي الحسن سري السقطي[19]، لهذه الأبيات[20]:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني
فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الظهر حشا
وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى
سوى مقلة تبكي بها وتناجيا

وقد سأل السري الجنيد عن المحبة فقال له: "قال قوم هي الموافقة. وقال قوم: هي الإيثار، وقال قوم: كذا وكذا فأخذ السري جلدة ذراعه ومدها فلم تمتد، ثم قال: وعزته لو قلت إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت"[21].

ومن بليغ الشعر في الرقة والنحول قول محمد بن عبد الكريم الفندلاوي الفاسي المعروف بابن الكتاني، أحد مشائخ محي الدين بن عربي[22]:

وما أبقى الهوى والشوق مني   سوى نفس تردد في خيال

خفيت عن المنية أن تراني   كأن الروح مني في محال

ومن هنا بدأ التصوف في الترسخ، مذهبا يعرفه أربابه، وخاصة بظهور الطرق الصوفية[23] التي تشترط جميعها "اتخاذ الشيخ ومعرفة النفس والجهاد أو المجاهدة، ففي اللغة معناها المحاربة، وفي الشرع محاربة أعداء الله، في اصطلاح الصوفية محاربة النفس الأمارة بالسوء، وتحصيلها ما شق عليها مما هو مطلوب شرعا"[24].

ويعود تاريخ نشأة الطرق الصوفية وتكونها، حسبما حدده أحد الدارسين[25]، إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين. بينما يرى دارس آخر[26] أن هذه الطرق نشأت بداية من القرن الثالث إلى السابع الهجريين، ومن هنا تفرعت.

ومهما يكن، فإن أهم عامل في نشأة الطرق الصوفية هو العامل الثقافي؛ فقد شهد القرن الثالث الهجري تطورا ثقافيا ملحوظا؛ إذ ظهرت فيه الترجمة من الثقافات الأخرى، كالهندية والفارسية واليونانية، بتشجيع من الخليفة المأمون[27]. أما عوامل اختلاف الطرق وتعددها فلها أسباب؛ منها اختلاف مشائخها في فهم النصوص الدينية؛ وبخاصة القرآن الكريم، والاختلاف في تنظيم المراسيم التعبدية، وكذلك التباين في طرق ترويض النفس[28].

يقول يحيى بن معاذ (ت 258هـ) معرفا ببعض الطرق: "إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أنه على طريقة التقوى، وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريقة الأبدال[29]، وإذا رأيته يحدث بآلاء الله فاعلم أنه على طريقة المحبين، وإذا رأيته عاكفا على ذكر الله فاعلم انه على طريقة العارفين"[30].

الهوامش:

1 - هو الحسين بن منصور، يكنى أبا المغيث. نشأ بواسط، وقيل بتستر. وقدم بغداد فخالط الصوفية، وصحب من أقطابهم الجنيد، وأبا الحسين النوري، وعمر المكي. انظر، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1936، ج8، ص 112.

2 - الحسين بن منصور الحلاج: الديوان، نشر لويس ماسينيون، الجريدة الآسيوية (ja)، المطبعة الوطنية بباريس، جانفيه-مارس 1931، ص 81.

3 - القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت 1955، ص 7-8.

4 - هو شريح بن الحارث الكندي، من أشهر القضاة الفقهاء (ت 78هـ).

5 - ابن الجوزي: صفة الصفوة، تحقيق محمد فاخوري، مطبعة الأصيل، ط1، حلب 1969، ج1، ص 25.

6 - الشعراني: الطبقات الكبرى، مصطفى البابي الحلبي، مصر 1954، ج1، ص 29.

7 - أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقة الأصفياء، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت 1967، ج6، ص 362.

8 - الشعراني: المصدر السابق، ج1، ص 29-30.

9 - عبد الحكيم حسن: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مطبعة الأنجلو المصرية، 1954، ص 39.

10 - أبو نعيم الأصفهاني: المصدر السابق، ج1، ص 305.

11 - المصدر نفسه، ج2، ص 357-389.

12 - نفسه.

13 - د. عبد النور جبور: نظرات في فلسفة العرب، ط1، بيروت 1945، ص 231.

14 - "قال سهل بن عبد الله: أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء، لا يكون له حركة ولا تدبير. وقال حمدون: التوكل هو الاعتصام بالله تعالى... شرط التوكل ما قاله أبو تراب النخشي، وهو طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطي شكر، وإن منع صبر". انظر، القشيري: الرسالة القشيرية، ص 76.

15 - أبو نعيم الأصفهاني: المصدر السابق، ج10، ص 283.

16 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة 1960، ج3، ص 178.

17 - أبو نعيم الأصفهاني: المصدر السابق، ج6، ص 156.

18 - أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1970، ج1، ص 244.

19 - خال الجنيد وأستاذه، صاحب معروف الكرخي وتتلمذ عليه. وهو أول من تكلم ببغداد عن التوحيد وحقائق الأحوال كان أوحد زمانه ورعا وعلما بالسنة والتوحيد. توفي، على الأرجح، (عام 258هـ). انظر، أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة 1953، ص 48.

20 - ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 127.

21 - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة 1948، ج2، ص 102.

22 - عبد الله كنون: أدب الفقهاء، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 41، أبريل 1966، ج2، ص 250.

23 - التي يعد تأسيسها "تحولا هاما في التصوف المغربي، وفي دوره الاجتماعي، وكانت أولاها طريقة أبي عبد الله محمد الجازولي". انظر، د. عبد الحميد حاجيات: سيدي الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، عدد 88، السنة 15، يوليو-أغسطس 1985، ص 87.

24 - أحمد توفيق عياد: المصدر السابق، ج2، ص 276.

25 - انظر، د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1984، ص 111-112.

26 - انظر، د. مقداد يالجن: فلسفة الحياة الروحية، منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية، دار الشروق، 1985، ص 94.

27 - المصدر نفسه، ص 96.

28 - المصدر نفسه، ص 99-105.

29 - "هم سبعة رجال، فمن سافر عن موضعه وترك جسدا على صورته، حيا بحياته، ظاهرا بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد أنه فقد وهو البدل لا غير". انظر، عبد المنعم الحفني: معجم المصطلاحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت 1980، ص 32.

30 - رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1956، ص 20.

References:

1 - ʻIyyād, Aḥmad Tawfīq: At-taṣawwuf al-islāmī tārikhuhu wa madārisuhu wa ṭabiʻatuhu wa athāruhu, Maṭbaʻat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo 1970.

2 - Al-Baghdādi, al-Khaṭīb: Tārīkh Baghdād, edited by Muḥammad Ḥāmid al-Faqqī, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1936.

3 - Al-Ḥallāj, al-Ḥussein ibn Manṣūr: Diwān, edited by Louis Massignon, Journal Asiatique, Imprimerie Nationale de Paris, Janvier-Mars 1931.

4 - Al-Ḥanbalī, ibn al-ʻImād: Shadharāt adh-dhahab fī akhbār man̊ dhahab, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, Beirut (n.d.).

5 - Al-Ḥifnī, ʻAbd al-Mun'im: Muʻjam al-muṣṭalaḥāt as-ṣūfiyya, Dār al-Masīra, Beirut 1980.

6 - Al-Isfahānī, Abū Naʻīm: Ḥilyat al-awliyyā' wa ṭabaqat al-aṣfiyyā', Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 2nd ed., Beirut 1967.

7 - Al-Jāḥiẓ, ʻAmrū ibn Baḥr: Al-bayān wa at-tabyīn, edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maṭbaʻat Lajnat at-Ta'līf wa at-Tarjama, 2nd ed., Cairo 1960.

8 - Al-Qushayrī: Ar-risāla al-qushayriyya, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut 1955.

9 - Al-Salmī, Abū ʻAbd al-Raḥmān: Ṭabaqāt as-ṣūfiyya, edited by Nūr ad-Dīn Sharība, Cairo 1953.

10 - Al-Shaʻrānī: At-ṭabaqāt al-kubra, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Egypt 1954.

11 - Guennoun, Abdellah: Adab al-fuqahā', Journal of the Academy of the Arabic Language in Damascus, V.41, N° 2, April 1966.

12 - Hadjiat, Abdelhamid: Sidi el-Houari shakhṣiyatuhu wa taṣawwufuhu, Majallat al-Thaqāfa, N° 88, July-August, Alger 1985.

13 - Ḥassan, ʻAbd al-Ḥakīm: At-taṣawwuf fī ash-shiʻr al-ʻarabī, Maṭbaʻat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo 1954.

14 - Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā: Al-ḥayāt ar-rūḥiyya fī al-Islām, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, 2nd ed., Cairo 1984.

15 - Ibn al-Jawzī: Ṣifat as-ṣafwā, edited by Muhammad Fakhūrī, Matbaʻat al-Aṣīl, 1st ed., Aleppo 1969.

16 - Ibn Khallīkān: Wafayāt al-aʻyān, Maṭbaʻat al-Saʻāda, Cairo 1948.

17 - Jabbūr, ʻAbd al-Nūr: Naẓarāt fī falsafat al-ʻArab, 1st ed., Beirut 1945.

18 - Nicholson, Reynold Alleyne: Fī al-taṣawwuf al-islāmī wa tārikhuhu, (Sufism: The Mysticism of Islam), translated by Abū al-ʻAlā ʻAfīfī, Cairo 1956.

19 - Yaljīn, Muqdād: Falsafat al-ḥayāt ar-rūḥiyya, Dār al-Shurūq, Beirut 1985.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 139 - 149
ISSN 1112-5020

مفهوم الحب والكراهية بين النص الفلسفي والنص الصوفي

د. عبد الله موسى
جامعة سعيدة، الجزائر

الملخص:

لقد ارتبط الحب بالتصوف عند كثير من المسلمين، هذا الارتباط نشأ في أذهانهم من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، أو باطن وظاهر، فالحقيقة والباطن في مصطلحهم هو التصوف، والشريعة والظاهر هي العبادات الظاهرة، ولما كانت المحبة من أعمال الباطن، كان من الطبيعي أن تدخل ضمن دائرة التصوف، أكد هذا الارتباط حرص المتصوفة على الاشتهار بلقب أهل المحبة والنسبة إليها، فكيف استأثر التصوف بمقام المحبة، بل بمقامات القلوب؟ على اعتبار أن العنصر العرفاني في الحب هو أكثر العناصر غموضا وأعسرها تمييزا. أما عنصر التوحيد فهو أنصع فكرة في المعرفة الصوفية وأرقى سلم إلى مستوى الحب المطلق. فلم يكن التوحيد الصوفي دعوة فلسفية إنما كان نمطاً للحياة والمعرفة الصوفية تعكس العالم الأسمى. وقد ابتدع الإنسان الحب لفرط إيمانه بالحياة، وبالحب اهتدى إلى الله. لهذا يعد مذهب الصوفية إنساني. قائم ولا يزال على تغيير الحياة الفكرية بالتجربة الروحية وجعل القلب الإنساني عرشاً للرحمة والمحبة والتسامح.

الكلمات الدالة:

التصوف، التجربة الروحية، الحب، التسامح، الفلسفة.

The concept of love and hate between the philosophical text and the mystic text

Dr Abdallah Moussa
University of Saïda, Algeria

Abstract:

Love has been associated with Sufism among many Muslims. This connection arose in their minds from the division of religion into truth and law, or the inner and the apparent. The truth and the inside in their term is Sufism, and the Sharia and the apparent are apparent acts of worship. And since love was one of the actions of the inside, it was natural for it to fall within the circle of Sufism. This connection confirmed the keenness of the Sufis to become famous

تاريخ النشر: 2010/9/15
pr_moussa@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

for the title of the people of love and attributed to it. How did Sufism account for the status of love, and even the positions of hearts? Considering that the mystical element in love is the most mysterious and the most difficult to distinguish. As for the element of monotheism, it is the brightest idea in Sufi knowledge and the highest ladder to the level of absolute love. Sufi monotheism was not a philosophical vocation, but rather a pattern of mystical life and knowledge that reflected the Supreme World. Man invented love because of his excessive belief in life, and in love he was guided to God. This is why Sufism is humane. It is and is still based on changing the intellectual life through spiritual experience and making the human heart a throne of mercy, love and tolerance.

Keywords:

Sufism, spiritual experience, love, tolerance, philosophy.

تعد "خبرة الحب" لدى الإنسان من أهم الخبرات الخلقية والروحية وأخطرها في حياة الإنسان. لأننا حينما نتجه بمحبتنا نحو شخص ضعيف أو مريض أو فقير، فإن ما نحبه لدى هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو ضعفه أو مرضه أو فقره، بل هو شيء آخر يكمن وراء ذلك، ويخلع على هذا كل ما له من قيمة. ومن هنا فإن المحبة تكتسي طابعا إيجابيا يتمثل في بذل الذات بأسرها من أجل إنقاذ "إنسانية" ذلك الشخص المعذب الذي ينطوي في ذاته على شيء جدير بالبقاء وليس التفاني في خدمة أي إنسان شقي أو ضعيف أو محتاج سوى مجرد تقديس أو احترام للإنسانية التي تمثل قيمة في حد ذاتها. وليس من شك في أن الحب فضيلة ايجابية. لأنه في جوهره إثبات وإحياء وبناء. حتى وإن كانت كلمة حب تدل على دلالة عاطفية أو وجدانية. إلا أنها في الأصل ميل إيجابي ونزوع عملي يتجلى في تحول الاهتمام من الأنا إلى الأنت وبالتالي الحب أولا هو نية واتجاه وسلوك. في حين إن الكراهية في جوهرها إنكار وإفناء وهدم.

1 - في النص الصوفي:

لقد ارتبط الحب بالتصوف عند كثير من المسلمين، هذا الارتباط نشأ في أذهانهم من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، أو باطن وظاهر، فالحقيقة والباطن

في مصطلحهم هو التصوف، والشريعة والظاهر هي العبادات الظاهرة، ولما كانت المحبة من أعمال الباطن، كان من الطبيعي أن تدخل ضمن دائرة التصوف، أكد هذا الارتباط حرص المتصوفة على الاشتهار بلقب أهل المحبة والنسبة إليها، فكيف استأثر التصوف بمقام المحبة، بل بمقامات القلوب؟ على اعتبار أن العنصر العرفاني في الحب هو أكثر العناصر غموضا وأعسرها تمييزا.

أما عنصر التوحيد فهو أنصع فكرة في المعرفة الصوفية وأرقى سلم إلى مستوى الحب المطلق. فلم يكن التوحيد الصوفي دعوة فلسفية إنما كان نمطاً للحياة والمعرفة الصوفية تعكس العالم الأسمى. فالتجربة الصوفية تفوق، لأنها تذيب الفواصل وتقود الإنسان إلى أسمى درجات الحب وهو الخير المطلق. فالحب حركة دافعة أخرجت الكون من العدم ووسيلة كشف للمعرفة الإلهية. إنه منحة إلهية. وقد ابتدع الإنسان الحب لفرط إيمانه بالحياة، وبالحب اهتدى إلى الله. لهذا يعد مذهب الصوفية إنساني. قائم ولا يزال على تغيير الحياة الفكرية بالتجربة الروحية وجعل القلب الإنساني عرشاً للرحمة والمحبة والتسامح.

لقد جاء في الخبر "إذا أحب الله تعالى عبداً ابتلاه فإن صبر اجتباه فإن رضي اصطفاه"(1). وقال بعض العلماء إذا رأيتك تحبه ورأيته يبتليك فاعلم أنه يريد أن يصافيك. وقال بعض المريدين لأستاذه: قد أطلعت بشيء من المحبة، فقال: يا بني هل ابتلاك بمحبوب سواه فآثرت عليه إياه؟ قال: لا، قال: فلا تطمع في المحبة فإنه لا يعطيها عبداً حتى يبلوه. وقد قال رسول الله (ص): "إذا أحب الله تعالى عبداً جعل له واعظاً من نفسه وزاجراً من قلبه يأمره وينهاه"، وقد قال: "إذا أراد الله تعالى بعبد خيراً بصره بعيوب نفسه"، فأخص علاماته حبه لله تعالى فإن ذلك يدل على حب الله تعالى له(2).

وأما الفعل الدال على كونه محبوباً فهو أن يتولى الله تعالى أمره ظاهره وباطنه سره وجهره فيكون هو المشير عليه والمدبر لأمره والمزين لأخلاقه والمستعمل لجوارحه والمسدد لظاهره وباطنه والجاعل همومه هماً واحداً والمبغض للدنيا في قلبه والموحش له من غيره والمؤنس له بلذة المناجاة في خلواته والكاشف

له عن العجب بينه وبين معرفته. فهذا وأمثاله هو علامة حب الله للعبد. وإذن محبة الله للعبد تقريبه من نفسه بدفع الشواغل والمعاصي عنه وتطهير باطنه عن براثن الدنيا ورفع الحجاب عن قلبه حتى يشاهده كأنه يراه بقلبه. وأما محبة العبد لله فهو ميله إلى إدراك هذا الكمال الذي هو مفلس عنه فاقد له، فلا جرم يشتاق إلى ما فاته، وإذا أدرك منه شيئاً يلتذ به، والشوق والمحبة بهذا المعنى محال على الله تعالى. فإن قلت: محبة الله للعبد أمر ملتبس فبم يعرف العبد أنه حبيب الله؟ فأقول: يستدل عليه بعلاماته. وقد قال (ص): "إذا أحب الله عبداً ابتلاه فإذا أحبه الحب البالغ اقتناه" قيل: وما اقتناه؟ قال "لم يترك له أهلاً ولا مالاً" فعلامة محبة الله للعبد أن يوحشه من غيره ويحول بينه وبين غيره[3].

وهكذا لا فرق بين الحبيب والمحبوب من حيث هو الموصوف بالروحانية والحبيب من حيث هو الإنسان الذي يبحث عن ذات الله في ذاته فلا نجد فرقا بينهما. وفي ذلك يبرر "ابن عربي للحلاج والجنيد وذي النون المصري وغيرهم" شطحاتهم التي تعبر عن حقيقة واحدة أن الإنسان يبحث في ذاته عن المطلق الذي هو نفسه الإنسان الكامل نفسه لأنه هو سيد هذا الكون وهو الذي أبدع ذاته عن طريق خلافة الإنسان في الأرض. وهو الأجمل في العالم والأكمل في وجوده... وابن عربي يطمئن الناس على أن لا حقيقة غير الحقيقة التي وصل إليها وذلك بالرياضة والمجاهدة في المعرفة القلبية وعن طريق تجربة حدسية لا تأملية لأن التأمل يبعد المريد عن حقيقة كونه يبحث عنها ويصل إليها أما المتأمل فهو يقوم بتجربة ذهنية قد تصله إلى مبتغاه وقد لا توصله[4]. لأن للذهن قواعد ثابتة والتجربة الصوفية لا يمكن أن تخضع لأية قواعد أو لأية إثبات فهي رهينة الصدفة لأن الله لا يكشف سره لجميع خلقه وإنما يكشف لأصحابه سر وجوده فيقدم لهم إمكانية شهوده. هذه دعوة ابن عرابي في حظوته بالحق وفي نظرته بعينه وجهل الجميل بالوجود الكامل له متجليا له وهذا الأمر ليس بعيدا عن المنال فإن أي إنسان لو سلك الطريق التي سلكها الشيخ الأكبر لأستطاع الوصول ولأمكن الحصول على الكشف وبذلك تصبح أمامه الحقائق واضحة جلية وهذه

هي المحبة التي يدعي ابن عربي الوصول إليها[5].

وإذن، يمثل الحب عند المتصوفة حالة تختلف عن الحب الحسي الذي هدفه تحقيق الجنس وبقاء النوع وهذه أيضا مرتبطة بالحب النفسي الذي هو ظاهرة سامية تعلو ظواهر الحس. إن بقاء النوع خطوة كبرى في سبيل الخلود الإنساني على هذه الأرض والخلود الإنساني هو مطمح الإنسان وغاية وجوده لأنه موجود ليبقى. إن البقاء الفردي مستحيل وإن كان يعمل الإنسان جاهدا ليتوج الوجود الفردي خلودا لم يستطع حتى الآن أن يحقق هذا الهدف ولا أظن أنه قادر على تحقيقه لأن الوجود الإنساني كحادث لابد أن يكون له نهاية طبقا على المستوى الفردي ونهايته الموت والموت فناء ويعتقد الإنسان أنه لابد أن يعيش حياة ثانية يمني نفسه أنها ستكون حياة أفضل من حياته في هذه الدنيا ولقد ركزت الديانات كلها السماوية منها والوثنية أن الحياة الثانية لابد آتية بعد الموت وتحدثت أيضا بعض الفلسفات عن شكل من إشكال الحياة الثانية وهذه الحياة الثانية طموح الإنسان وتطلعه نحو الخلود[6].

والحب الصوفي أكثر رفعة وسموا من الحب الحسي لأنه حب نفسي يقع في موقع القلب مصدر كل العواطف السامية. لقد أحب العاشقون من النساء ليلى ولبنى وبثينة وعزة وغيرها من الجميلات ولكن المحبوب الصوفي هو الأسمى والأشرف والأجمل والأكمل وهو الله الذي إذا وصف الجمال فينسبه إليه وإذا وصف الكمال فهو الكمال الذي يضم في ربوعه الجمال وغيره من القيم فكل قيم الحق تنطوي تحت قيمة الكمال فالحق وحده هو الموصوف بالكمال. والحق وحده هو المحبوب والحق وحده هو كل شيء فدرجة الحق هي الأول ومظهره الآخر وحقيقته الباطن وصورته الظاهر وعلمه علم الكمال علم الإنسان ما لم يعلم وأنزل عليه الكلمة الأولى التي هي بداية الخلق وأنعم عليه بمعرفة الحق ومن عرف الحق حق معرفته وجد نفسه مرآة الحق وصورته. فالحب الإلهي أساس الحب وهي الطريقة الصوفية في الوصول لله وخير من عبر عن الحب الإلهي الشاعر الصوفي ابن الفارض حيث يقول: "إن الغرام هو الحياة فمت به"[7].

2 - في النص الفلسفي:

يخيل إلينا أحيانا أننا نحب الآخرين لذواتنا، ولكن الحب الحقيقي هو ذلك الذي يرى في الآخر شخصا يحب لذاته دون أن يتخذ منه أداة أو وسيلة لإشباع أنانيتنا أو إرضاء ميولاتنا... ومن هنا تأخذ كلمة الحب معنى الإيثار شريطة أن نفهم الإيثار على أنه تحول تام من دائرة الذات إلى دائرة الآخر أو الأنت... لهذا السبب يقترن الحب في العادة بالإخلاص والتفاني والوفاء والثقة والإيمان وغيره من القيم الخلقية الروحية. ومعنى هذا أن الحب فعل من أفعال التجاوز أو التعالي لأنه ينطوي على عملية امتداد أو توسيع للخبرة الذاتية، والوجدان الشخصي، ما دام من شأنه بالضرورة أن يفتح أمام الذات عالم الآخر بما فيه من خبرات ومشاعر وقيم ومثل عليا.

فلو أننا تصورنا الحياة الروحية للإنسان على أنها كفاح مستمر للشر، وغزو متواصل للخير. لقلنا إن الشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية. مما يعني أنه لا قيام للحياة الروحية دون تصادم مع الشر ودون خوض معارك روحية مستمرة تقتحم فيها العقبات ومواجهة الكثير من الصعوبات. إن الكثير من دعاة الزهد والتصوف. يدعون إلى تجنب مواطن العراك والعزوف عن دواعي العثرات... في حين الحياة الروحية الصحيحة لا ترى أي جناح على المرء في أن يتلوث بالخطيئة أو يشتبك مع الشر. على اعتبار أن لا وجود في الحياة الروحية لدعوى البراءة التامة أو أسطورة الطهارة الشفافة. وإذا كان من المستحيل على الإنسان أن يصل تماما إلى حالة النقاء أو الطهارة الأخلاقية فذلك لأن لديه من الرغبات المتعارضة ما يدفعه باستمرار إلى الاستهانة أو الخروج عن بعض القيم الخيرة المعترف بها ناهيك عن مجموع الإغراءات والغواية التي لا تتوقف في أعماق نفوسنا. وكأن الإنسان في هذه الحالة قد تحالف أو تواطأ مع قوى الفوضى الباطنية فيه. ومن ثم مثلت تجربة الشر والكراهية لديه ضربا من الخيانة أو عدم الوفاء. وعليه فالخير والشر خبرتان خلقيتان ترتبطان بترقي الحياة الشخصية للإنسان. وإذا كان الخير هو الرغبة في ترقية القيم والعمل على النهوض بها. وان

الشر والكراهية هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من القيم والعمل على الهبوط بها. فما دلالة الكراهية في حياتنا الروحية؟ وما مجاهدة النفس اتجاهها؟

إن الكراهية والشر وفي الواقع أو في الإمكان يعبر دوما عن شرط ضروري لوجود الحب والخير، إذ لولا إمكانية الشر، لكانت إمكانية الخير ضرب من المحال. والخير أو الشر لا يوجدان في الأشياء، بل في الطريقة التي تستخدم بها إرادتنا تلك الأشياء. على اعتبار أن الإرادة خيرة في حد ذاتها أو هي معقولة كما يقول كانط(8)، وإنما يكمن الشر في سوء استعمال هذه الإرادة. ومن ثم كان الشر مرتبطا بممارسة الحرية البشرية لنشاطها الخاص. فهل ينبغي علينا أن نبغض البُغض أو الشر؟

يعتقد الكثير منا أن الحياة الروحية الصحيحة تستلزم كراهية الشر، وكره الأشرار. في حين الإرادة والسريرة الخيرة لا تعرف الكراهية في أي صورة من صورها. وبالتالي فإنها لا تكره الشرير ولا تكره الشر نفسه. وتلك هي محبة الخير فالحياة الروحية الصحيحة في جوهرها إرادة خير لا تقوم إلا على المحبة. المحبة التي لا تقتصر على ما هو أهل للحب أو ما يحمل قيمة أعظم. بل القصد هنا يتجه نحو المحبة التي لا يستثرها أي موضوع كائنا ما كان.

لقد أعلن حكماء الأخلاق قديما أن المحبة الحقيقية إنما هي "محبة الآثمين والمذنبين وضحايا الشر". بمعنى، أن المحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها، والهبوط إلى مستوى الأشرار، والاختلاط بجماعة المذنبين. بل هي تنزل إليهم وتتعاطف معهم، وتغمرهم بعطفها. وعليه، فالمحب الحقيقي ليس من واجبه أن يبغض الشر أو أن يكره الكراهية، بل أن يعمل على استئصال الشر وتحطيم الكراهية.

ومن ثم محبة الكراهية كما أعلن عنها بعض المتصوفة وحكماء الأخلاق لا تعني بأي حال محبة الشرير بوصفه شريرا، ولا محبة البغيض بوصفه بغيضا، بل محبة الشرير والبغيض بوصفه إنسانا تعسا أو مخلوقا شقيا. أي أن محبة الشرير أو

البغيض لا تعني محبة شر الشرير ولا بغض البغيض. ولذا كانت بعض الديانات ومن بينها الإسلام قد أعلت من شأن فضيلة الصفح أو العفو والغفران. باعتبارها قيما تضحي بعلاقة القانون في سبيل علاقة المحبة. فالصفح أو التسامح صورة من صور السخاء، إنه يعطي حيث لا يتوقع الأخذ، ويحب حيث لا يتوقع المساومة. هكذا تجد المحبة الخالصة نفسها أمام الكراهية الخالصة. تسعى جاهدة في سبيل إنقاذ ما تحياه تلك النفس البشرية اليائسة التعيسة.

فالكراهية لا تقرأ الباطن ولا تحسن فهم الداخل ولا أن تتعمق ذاتية الآخر، إنها صماء لا تريد أن تسمع. إنها مثال الإنسان الذي يحب إنسانا آخر إما للونه أو عرقه أو دينه. والواقع أن هذا الإنسان المميز لحبه (أي الذي ينتقي من يحب) هو إنسان عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام. و قد يكون الناس على حق في هذا المقام حين يعبرون بقولهم من أن الحب أعمى. على اعتبار أن الحب لا يرى ما هو ماثل أمام عينيه. (أي ليس بحاجة إلى رؤية) مما يعني، أنه يمتد ببصره إلى ما وراء الواقع وكأنه صورة من صور التنبؤ (Divination) فالحب يعد الحقيقة المثالية الكامنة وراء الإنسان الواقعي بمثابة الإنسان الحقيقي. فالموجود الذي يحب هو الذي يرى في حين أن ذلك الذي لا يحب هو الأعمى بمعنى الكلمة.

إن الإنسان كثيرا ما يبحث عن الشر أو الكره في الغريزة أو اللذة أو المادة أو الطبيعة البشرية. لكن سرعان ما يتأكد من أنها ليست بالشر أو الكره نفسه، إذ ليس للشر أو الكره من وجود إلا بالنسبة للإرادة التي تريده. وقد يكون الشر أو الكره هو ذلك الكامن في نياتنا ومقاصدنا. فالشر والكره الأوحد في العالم هو فقط إرادة الشر أو إرادة الكراهية، رغم كل التبريرات ومختلف التلوينات.

وعليه في المقابل، لإقامة ضرب من التطابق بين المحبة وإرادة الخير، فإن المحبة تعني أسلوبا من العمل أو السلوك أو النشاط الفعلي. وبمعنى أدق ليس يكفي أن نحب الخير، فالحب هنا مجرد تأمل سلبي خالص، بل لابد لنا من أن نصنعه وان نحاكيه. والمحبة هنا لا تعني تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة أو

التعلق ببعض مخلفاتها قصد التبرك بها وما إلى ذلك. بل تعني أولا وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على شمولهم بعطفها ورحمتها. ومن ثم إرادة الخير لا تقتصر على النوايا الطيبة وأنواع الرجاء والتمني. بل تعني المحبة العاملة التي تمضي إلى أقصى التضحية والإيثار. قد يتوهم البعض منا، أن "الكراهية" وإن كانت ظاهرة سلبية إلا أنها تنطوي على "محبة ضمنية". وبهذا المعنى مثلا قد يبغض المرء جماعة الملونين، لكي يحب جماعة البيض. لكن الواقع أنه إذا كان الشرير يبغض الزنوج، فذلك لأنه عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام. ولهذا فإننا نقول إن الكراهية عقيمة، ومن ثم فإنه لا مجال للتحدث بأي حال عن آثار قد تنتجها الكراهية. بحيث لا يمكن بناء أية قيمة صحيحة فوق دعامة من الكراهية مهما كانت التبريرات التي من شأنها أن يسوقها الإنسان.

خاتمة:

إن القيمة الوجدانية المميزة للحب تقع فيما وراء كل من السعادة والشقاء، لأنها تمثل وجدانا من نوع آخر، أو عاطفة ذات رتبة مختلفة. لكن هل تكون قيمة الحب مقصورة فقط على ما هو وجداني باعتباره ميلا أو نزوعا أو اتجاها وجدانيا. ألا يمكن أن يكون أيضا شكلا من أشكال المعرفة؟ وإن كان معظم الناس يجيبون سلبا، فذلك إلا لأن العنصر المعرفي في الحب يتميز بالغموض والتعقيد. وإلا كيف يمكن للحب أن يتحرك صوب القيمة المثالية للشخصية، بل كيف له أن يوجد حقيقة للإنسان إن لم يكن في استطاعته أن يُفهم ذلك الوجود أو أن يدرك بوجه ما من الوجوه؟ في حين أن أي فهم وجداني أو إدراك عاطفي. بحاجة إلى معرفة أو استدلال أو وعي، على اعتبار أن الحب كخبرة أو وعي خلقي يتطلب معرفة. ذلك إذا ما أردنا فهم حقيقي وإدراك وجداني للقيم.

وبالتالي ليست حياة الحب سوى حياة روحية يقضيها الإنسان في التعرف على ما هو جدير حقا بالمعرفة، أي أنها حياة مشاركة يتعلق فيها الإنسان بأسمى وأرفع ما في الإنسان. يتعلق فيه بما يمنحه عمقا ومعنى وقيمة، وبما يكسبه اتجاها

وقصدا وغاية.

على هذا الأساس يتضح لنا، أن العلاقة بالغير لم يحددها كل المفكرين في إطار الحب والكراهية فقط، بل تنوعت الأطروحات بين من يعتبر الحب قيمة أخلاقية نبيلة، وبين أطروحات تعمد على تأكيد الإقصاء والنبذ والاختلاف. لذا لا بد من أن نعرف أن هذا النوع من الأطروحات موجود. إلا أن ذلك لا يمنع من التفاؤل وبالتالي التأكيد على أن هناك أطروحات تحارب هذا النوع من الفكر انطلاقا من أرضية علمية صلبة. ونحن لا نستطيع أن نكون - بدورنا - إلا ضد جميع أشكال الغرابة، والإقصاء والإبعاد، وجميع أشكال النبذ، مستمدين تصورنا من القيم الإنسانية السمحة، ومن روح الفلسفة التي تقصي جميع أشكال العنف باعتبارها دعوة إلى التسامح، والإيمان بالاختلاف. فالأحرى بنا الإحياء التربوي الفاعل لقيم التسامح والانتقال بها من مجرد الحضور القيمي في مدونات الثقافة إلى حضور فعلي وقيمي عملي في إطار الحياة الاجتماعية والسياسية.

الهوامش:

1 - صحيح البخاري، رقم الحديث 67.

2 - السيوطي: الجامع الكبير، المجلد رقم 1، ص 715.

3 - نفسه.

4 - ابن عربي: الفتوحات المكية، الباب الثامن والسبعون بعد المائة في معرفة مقام المحبة.

5 - ابن عربي: فصوص الحكم، والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1946.

6 - آمنة بلعلى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، دراسة من منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 2001.

7 - أحمد علي زهرة: كتاب الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، دار نينوى، دمشق 2004، ص 192 وما بعدها.

8 - انظر، أ. كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة، بيروت، (د.ت)، ص 17.

References:

1 - Al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

2 - Al-Suyūṭī: Al-Jāmiʿ al-kabīr.

3 - Belaâla, Amina: Al-ḥarakiyya at-tawāṣuliyya fī al-khitāb as-ṣūfī, Arab Writers Union, Damascus 2001.

4 - Ibn ʿArabī: Al-futūḥāt al-makkiyya, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

5 - Ibn ʿArabī: Fuṣūṣ al-ḥikam, Dār Ihyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, Egypt 1946.

6 - Kant, Immanuel: ʾUsus mitafīzīqa al-akhlāq, (Groundwork of the metaphysics of morals), translated by Muḥammad Fatḥī al-Shannīṭī, Dār al-Nahḍa, Beirut.

7 - Zahra, Aḥmad ʿAlī: Kitāb as-ṣūfiyya wa sabīluha ilā al-ḥaqīqa, Dār Ninawa, Damascus 2004.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 151 - 166
ISSN 1112-5020

تحويلات الوجود والمعرفة عند الصوفية

د. إسماعيل نوري الربيعي
الجامعة الأهلية، البحرين

الملخص:

بقدر ما كان الإسلام ديناً يؤكد على التوجه نحو الحياة والحصول على طيباتها، فإن الرسول (ص) وصحابته، كانوا يحثون المسلمين على الابتعاد عن الترف، والتأكيد على حياة الخشونة، كمرادف للزهد والصبر والتحمل، لاسيما خلال الفترة المبكرة من ظهور الإسلام، حيث الأخطار والتهديدات المحدقة بهم، وهكذا ارتبط التصوف بالزهد، خلال القرن الأول والثاني الهجري. وهناك العديد من الإشارات حول أصل هذه التسمية يحددها عبد الرحمن بدوي في أهل الصفة وهم فقراء المهاجرين الذين آواهم النبي (ص) في مكان قريب من المسجد النبوي في المدينة المنورة. وهناك رأي يقول بأن الاسم من صفاء السريرة والنقاء من الشر، ورأي يشير إلى المصلين الذين كانوا يقفون في الصف الأول خلال الصلاة، ومن نسبهم إلى بني صوفة خدام البيت في الجاهلية، وربما إلى الصفوانة وهي نوع من البقول أو إلى صوفة القفا وهو الشعر المنسدل على الكتفين.

الكلمات الدالة:

التصوف، الزهد، الصحابة، المهاجرون، العرفان الصوفي.

Transformations of existence and knowledge of Sufis

Dr Ismail Noori Mseer
Ahliya University, Bahrain

Abstract:

Insofar as Islam was a religion that emphasizes orientation towards life and obtaining its goodness, the Messenger (PBUH) and his Companions used to urge Muslims to move away from luxury and emphasize a life of roughness, as a synonym for asceticism, patience and endurance, especially during the early period of the emergence of Islam, where the dangers and threats Staring with them, and thus Sufism was associated with asceticism, during the first and second century AH. There are many references about the origin of this name, identified by Abd al-Rahman Badawi in the people of adjective, who are the poor

تاريخ النشر: 2010/9/15
imseer@yahoo.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

immigrants whom the Prophet (PBUH) sheltered in a place close to the Prophet's Mosque in Medina. There is an opinion saying that the name is from the purity of the secret and purity from evil, and an opinion referring to the worshipers who used to stand in the first row during the prayer, and from their lineage to the sons of Sufah, the servants of the house in the pre-Islamic era, and perhaps to the safwana, which is a type of legumes or to the Sufa al-Qafah, which is the poetry falling on Shoulders.

Keywords:

Sufism, asceticism, companions, immigrants, Mysticism.

كانت تسمية التصوف مدار اهتمام الباحثين والمتخصصين، حيث السؤال عن أصلها، ولماذا كانت هذه التسمية؟ من الصوف، أم من الصفاء الروحي والذهني؟ وهكذا شغل المتصوفة أنفسهم في البحث عن دلالة الكلمة، حتى أن أبا نصر السراج (ت 378هـ)، أشار إلى سعة علم المتصوفة واقترابهم الشديد من الحقيقة الإلهية، وعلى هذا لا يمكن تحديد معارفهم بعلم محدد، بل إنهم يحثون عن الحقيقة بشكل مطلق راغبين بالزيادة، وعليه فإن تسميتهم جاءت من توجههم نحو لبس الصوف تقليداً للأنبياء، والأولياء(1)، فعرفوا بالمتصوفة، ولم يكن المتصوفة بالطارئين نسبة إلى ظاهرة اجتماعية أو فكرية متأخرة، إنما تعود إلى مرحلة تاريخية سابقة، تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام، استناداً إلى الخبر الذي يورده السراج عن محمد بن اسحق بن يسار، حول الرجل الصوفي الذي كان يطوف بالكعبة من مكان بعيد ويعود. بالإضافة إلى استدلاله بمقولات الحسن البصري(2) (ت 110هـ) وسفيان الثوري (ت 161هـ)، حيث الإشارة إلى الزهاد القانعين.

وبقدر ما كان الإسلام ديناً يؤكد على التوجه نحو الحياة والحصول على طيباتها، فإن الرسول (ص) وصحابته، كانوا يحثون المسلمين على الابتعاد عن الترف، والتأكيد على حياة الخشونة، كمرادف للزهد والصبر والتحمل، لاسيما خلال الفترة المبكرة من ظهور الإسلام، حيث الأخطار والتهديدات المحدقة بهم،

وهكذا ارتبط التصوف بالزهد، خلال القرن الأول والثاني الهجري. وهناك العديد من الإشارات حول أصل هذه التسمية يحددها عبد الرحمن بدوي في أهل الصفة وهم فقراء المهاجرين الذين آواهم النبي (ص) في مكان قريب من المسجد النبوي في المدينة المنورة. وهناك رأي يقول بأن الاسم من صفاء السريرة والنقاء من الشر، ورأي يشير إلى المصلين الذين كانوا يقفون في الصف الأول خلال الصلاة، ومن نسبهم إلى بني صوفة خدام البيت في الجاهلية، وربما إلى الصفوانة وهي نوع من البقول[3] أو إلى صوفة القفا وهو الشعر المنسدل على الكتفين.

لقد أشار ابن الجوزي إلى أن التسمية تعود إلى أهل الصفة[4] فيما يؤكد الجامي أن هذا اللقب أطلق لأول مرة على أبي هاشم الكوفي (ت 162هـ)، الذي مثل طليعة المتصوفة الآخرين من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت 162هـ)، داود الطائي (ت 165هـ)، الفضيل العيادي (ت 182هـ)، ومعروف الكرخي (ت 200هـ)[5]. وقد بقيت صورة الزهد والتنسك هي السائدة حول المتصوفة حتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[6]، أما القشيري (ت 466هـ) فإنه يشير إلى أن التسمية كانت متداولة خلال القرن الثاني الهجري[7]، ويؤكد هذا الاتجاه العلامة ابن خلدون، حين يوضح اتجاه المتصوفة إلى تجاوز رغبات الجسد والتوجه بكل شغف وجب إلى عبادة الله، أما لبس الصوف فكان تأكيداً على تقليد الصحابة الأوائل والتابعين، الذين اعتبروا أن التطلع نحو الغنى[8] وحياة الرفاهية ما هي إلا بدعه.

تطلع الصوفية هنا يرتكز حول تطبيق مبادئ التقشف والتعفف، التي كانت سائدة خلال حياة الصحابة في مرحلة الإسلام المبكر، حيث التضامن والتكافل على أشده والمؤازرة واضحة (والفكرة الأساسية لا تقوم على الرهبنة وترك الحياة ومتاعها، فهذا أمر يرفضه الإسلام بشكل قاطع) وبشكل عام لا ينطبق هذا الوصف على التصوف، الذي برز كظاهرة لها خصائصها وسماتها المميزة خلال القرن الثالث الهجري. لكن حياة الصحابة بتقشفهم وزهدهم كانوا يمثلون طلائع

المتصوفين، على حد تعبير دي لاسي أوليري[9] وكان التوجه نحو تقليد السنة والاقتداء بشخص النبي (ص) في عمل الصوفية المتأخر، إلا أن المبالغة وسوء الفهم للنموذج الأساسي، كانت قد تبدت قسماتها في أكثر من حالة.

إذا أفرزت ممارسات الصفيين المتأخرين، خروجاً على التقاليد والتعاليم الإسلامية الأولى، ذلك حين انغمسوا في شعائر ومراتب وطقوس ومقولات، جعلت منهم فئة منعزلة، خارجة عن الفعالية الاجتماعية الإسلامية. ولكن تبقى لمسة الخوف هي الأبرز في تطلعات الصوفية، حيث الخشية من غضب الله تتبدى بشكل واضح لديهم، ومن هنا بالذات برز مفهوم الولاية لدى الصوفية، حيث تحول المقولات المؤكدة على الزهد إلى نوع من العقاب الذاتي من أجل التطهير. فيما بقيت دلالة الزهد تأخذ بعدها في الخطاب الصوفي، حين يرفض أبو نصر هبة هارون الرشيد التي قدمها له قائلاً: "ما أنا إلا رجل من أهل الصفة، فادفعوها إلى فلان يفرقها عليهم ويجعلني رجلاً منهم"[10]، وباعتبار استناد المعرفة الصوفية على علمي الظاهر والباطن، حيث العبادات في الأول، والمقامات في الثاني وارتباط أعمال القلوب من خلال علاقة النفس بالله، فإن الكشف الصوفي يبدو في المعرفة فوق العقلية، حيث أن البحث عن علم الصديقين، والتي يدعوها أو طالب المكي "درجة أصحاب اليمين"[11]، وطالما أن الصوفي يبحث عن طهارة القلب لبلوغ درجة "العارف"، فإن الصوفي أبا نصر يربط نفسه بأصحاب الصفة، وهم فقراء المدينة الذين آواهم الرسول (ص)، وبهذا فانه يبحث عن شرعية دينية، يعود فهيا إلى زمن النبي، أما بالنسبة إلى إشارته بالطلب أن يكون واحداً من المجموعة التي توزع عليهم الهبة، فهي تصدر عن مقامات العارفين التي يحددها أبو نصر السراج في أربعة وثلاثين مقاماً[12]، من بينها، التفويض، والتقوى والمحبة والقناعة والرضا، في حين أن أبا سعيد بن أبي الخير يحدد أربعين مقاماً كي يصل التابع إلى مرحلة[13] التصوف. يضمنها في نية الاحتفاظ في الشقاء، وإذا ما خيّر بين الدنيا والآخرة فإنه يتطلع نحو الشقاء، وأنهم يتوبون عن الحلال، إذا كانت الناس تتوب عن الحرام، وهم لا يطلبون شيئاً لأنفسهم، إنما يبحثون عن

الحب الصافي النقي للاتحاد بالذات الإلهية، حيث يلخص منصور الحلاج (ت 309هـ) هذا الأمر قائلاً[14]:

عجبت منك ومني   يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى   ظننت أنك أني

والصوفيون يتوجهون نحو مبدأ وحدة الوجود الذي يميز طريقهم، حيث أن الهدف نحو الاتحاد بالواحد، الذي هو الله، في حين أن الفلسفة الإلهية تتوجه نحو نظريته في الكون وتحديد مراتبه ومكوناته. فالصوفي يتطلع للانغماس في صلب التجربة، التي يعتبرها[15] حية معاشة ويعمل على استقبالها بكل جوارحه، والطريق إلى هذه الوحدة لا يتم إلاّ من خلال التمسك بالطابع الزهدي الصارم، حيث البحث عن اللذائذ الوجدانية وتجاوز المادي والمباشر. ولعل الحوار الذي دار بين أبي علي السيرافي وعليان الصوفي، يوضح بعض معالم هذه العلاقة، حيث يقول السيرافي: "فجئت إلى منزلي به، وقلت: ما تشتهي؟ فقال: ما اشتهيت منذ أربعين سنة إلاّ المولى، قلت: ألا أتخذ لك عصيدة جيدة؟ قال: هذا إليك. فاتخذت له عصيدة بالسكر ووضعتها بين يديه. فقال: لا أريد مثل هذا، ولكني أريد على الصفة التي أصفها لك. فقلت صفها لي. فقال: خذ تمر الطاعة، واخرج منه نوى العجب، وخذ دقيق العبودية، وزعفران الرضا، وسمن النية، واجعل ذلك في طنجير التواضع، وصب عليه ماء الصفاء، وأوقد تحتها نار الشوق بحطب التوفيق، وحركة بأسطام الحمد واجعله على طبق الشكر وصفه على يدي، فمن أكل منه ثلاث لقمات يكون شفاء لصدره، وشفاء لذنوبه"[16].

أما البهلول معاصر هارون الرشيد، فإنه يحدد معالم الطريق الصوفي، عن طريق استبشاع متاع الدنيا، حيث يطلق عليه ذل الطمع، ويضع مقابلاً أمامه يتمثل في عز الورع، من خلال "ميادين الصفا وترك الجفا ولزوم الوفاء وسكون الرضا في جوار من على العرش استوى"[17].

كان لإعراض المتصوفة عن الدنيا قد تجلى، في إعلان عدائهم لعلم الفقه،

الذي اعتبروه جزءاً من التوجه المفضي إلى الدنيا، ومثلوهم بالعقبة، التي تقطع الطريق نحو الله. وعلى طريقتهم في التفسير أشاروا إلى أنهم كالبناء المشيد ظاهره مدهش تثير الإعجاب والانبهار، وباطنه هش وسقيم[18] فاقد للمعنى، ودليلهم الاختلاف الواضح في المذاهب. ولم يتوقفوا عند هذا الحد، بل أعلنوا رفضهم الاشتغال في هذه العلوم، باعتبارها دنيوية حسب تعبيرهم، وتعطل صاحبها عن بلوغ علم الحقائق، في هذا يشير الحلاج إلى عدم إمكانية معرفة الأشياء، لمحدودية إمكانات الإنسان، لكن هذا الأمر لم يشمل الصوفية بأجمعهم، بل برزت بعض الأصوات التي تنادي بأهمية العلم مثل الجنيد (ت 298هـ)، بالإضافة إلى توجه الكثير من فقهاء الشافعية إلى التصوف، ويحدد آدم متز ثلاثة مبادئ أفرزتها حركة التصوف في الحياة الإسلامية ممثلة في: الثقة الكاملة بالله، كرامات الأولياء، توقير شخص النبي (ص)[19].

يشير السراج إلى أن الصوفية، يطلق عليهم الفقراء، خصوصاً في بلاد الشام، انطلاقاً من الآيتين الكريمتين: "للفقراء الذي احصروا في سبيل الله" (سورة البقرة، الآية 273). ويعمد عبد الرحمن بدوي إلى اعتبار الفقر من مقامات الصوفية[20] والواقع أن صفة الفقر كانت تحتل مكانة مميزة لارتباطها بسنة الرسول (ص) وحياة الصحابة، حتى كانت نوعاً من الرد على توجهات الدولة الأموية في البذخ وحياة الترف وتقريب النخبة لها، وهكذا برز تيار الإعراض عن الدنيا، من خلال محاربة الشر الكامن في النفس البشرية، والتطلع إلى الله الذي يمثل الغاية الوحيدة بالنسبة للصوفي.

لا يمكن التغاضي عن الأثر الذي أحدثته الأفلاطونية المحدثة في التأثير على بروز العديد من التيارات الفكرية، لاسيما بعد التوسع فبترجمة الآثار الإغريقية خلال عهد المأمون (198هـ-218هـ)، وكانت الفلسفة قد التقت بالتصوف، في الكثير من المواقف الفكرية، بل إن النشأة كانت فلسفية، إذا ما أخذنا الأثر المباشر، الذي أحدثه كتاب "أنطولوجيا أرسطو" الذي يمثل اختصاراً[21] لأفكار أفلوطين في التصوف الفلسفي.

ويعزو أوليري أثر الديانتين المانوية والمزدكية في بروز تيار التصوف داخل المجتمع الإسلامي، لما يحملانه من توجهات زهدية واضحة، لاسيما من قبل المتحولين من الموالي الفرس إلى الدين الإسلامي، هذا بالإضافة إلى تأثيرات الديانة الصابئية المندائية التي كان لها أتباع في جنوب العراق، بحيث نجد أن معروف الكرخي، كان من أبوين على ديانة الصابئة. كما أن الأثر البوذي يتجلى أثره من خلال انتشارها في خراسان وبلخ، ولكن ثمة اختلاف بين البوذية والتصوف، حيث يبرز في أن الزقانا البوذية تقوم على فقدان الذات في السكينة المطلقة، في حين أن التصوف يقوم على فقدان الذات في التأمل الزهدي للجمال الإلهي(22).

كانت بدايات التصوف، قد تميزت في التوجه نحو الوعظ والإرشاد، حتى أطلق على جماعة منهم "القصاص" لأنهم كانوا يحثون الناس على التوبة وطاعة الله، والتذكير الدائم بقرب يوم الحساب، فيما برزت فئة منهم تدعى "البكائين" وهم من مقرئي للقرآن، كان يصب نشاطهم في ذات العمل وقد تركزت أعمال هؤلاء في نواحي البصرة(23)، خلال القرنين الأول والثاني الهجري، ومن الأسماء البارزة كان الحسن البصري (ت 110هـ)، الذي يعد المؤسس الأول لحركة التصوف، حيث كان عمله ينصب على رفض ملذات الدنيا، والتوجه إلى عبادة الله على اعتبار أن كل شيء في هذه الحياة مآله الزوال، ولن يبقى إلا الله العزيز الجبار. وقد ظهر تأثير حركة التصوف البصري في مناطق الجوار، حيث ظهرت في مدينة عبادان، الناسكة رابعة العدوية (ت 185هـ)، والتي كانت في الأصل جارية تعمل في الموسيقى، لكنها تحولت إلى الانغماس في حب الله، متوجهة إليه بكل جوارحها.

استقطبت بغداد بحكم مركزيتها، جماعة واسعة من المتصوفة، لاسيما صوفيي الكوفة بالإضافة إلى الأتباع من المناطق المتصوفة، وهكذا ظهر المحاسبي (ت 243هـ)، الذي يقوم منهجه على التشدد في محاسبة النفس، ومن هنا بالذات نال هذا اللقب، قد وضع شروطاً للمؤمن العابد تقوم على الانقطاع إلى

الله، وان الحقيقة الأهم بالنسبة للإنسان تمثل في الموت، وما يترتب عنها في أن يكون تحت يد الله للحساب الأكبر. وطالما أن الأحوال بهذا النوع من العلاقات، فإن المهم أن يتخلص الإنسان من نزعاته الفردية، وينزع عن نفسه كل أدران الشر من كبر وخيلاء وحب للدنيا[24].

كان المحاسبي قد برز تأثيره في أفكار الجنيد البغدادي (ت 398هـ)، لكن أفكاره لقيت بعض الترحاب من بعض فرق المتكلمين لاسيما الأشاعرة، الذين وجدوا في طروحاته مقدمة لنظرية إصلاحية، حتى أن ما قدمه من أفكار كانت مفتاحاً للتعاطف الكبير من أدباه عصره، بل إن التأثر به كان قد ولد اتجاهاً في تحرير الكثير من النصوص التي تشيد بحركة التصوف. وبقدر ما كان الاحتفاء بأفكار الجنيد، فإن الحلاّج الذي تطرف في آرائه، كانت من الأسباب التي أدت إلى عزلته، حيث ركز على أن النفس البشرية لا يمكن لها أن تصل إلى مرحلة الكمال ما لم تتحد بالله، وكان لتوجهه نحو تركيز مجال الكرامات، وإحاطته بالمريدين الذين غالوا في إبراز مكانته وأسبغوا عليه معالم التقديس والتكريم، إلى الحد الذي نال فيه رفض المتصوفة الآخرين له، والفقهاء ورجال السلطة، حتى كانت محنته التي تجلت في إعدامه عام 309 للهجرة[25].

من هنا كان التطلع إلى رفع الشبهات عن التصوف، حيث جهد العديد من المتصوفة في وضع المصنفات الشارحة لأفكارهم وآرائهم، مشددين على الطابع الإسلامي لحركتهم واحترامهم الشديد وتوفيرهم للسنة والجماعة. حيث برز عبد الله بن علي الوسطي أبو نصر السراج (ت 378هـ)، والملقب بطاووس الفقراء، ليضع كتاب "اللمع في التصوف"، ومحمد بن إبراهيم الكلاباذي (ت 380هـ)، الذي حرص للتعريف بالتصوف، إضافة إلى اشتغاله بعلم الحديث، وأبو طالب المكي (ت 386هـ) صاحب كتاب "قوت القلوب"، وعلي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري (ت 470هـ) الذي وضع كتاباً بالفارسية عنوانه "كشف المحبوب لأرباب القلوب"، وعبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري (ت 475هـ)، الذي وضع كتاب

"الرسالة القشيرية"، و"لطائف الاشارات"، و"التفسير الكبير"[26].

يستند التصوف الإسلامي في فهمه للهرمسية على اعتبارين. الأول: يقوم على مبدأ الانتشار، إذ أن الله منتشر بالزمان والمكان باعتباره كلي الوجود، وبهذا فإن الإنسان يمكنه الإتحاد بالله. أما الثاني: فيقوم على مبدأ الانطواء والحلول، بمعنى حلول الله في الإنسان إن مبدأ الانتشار الذي يقابله في المعنى الإسلامي "الاتحاد والفناء"، يقوم على أهمية تجاوز القياس والحدود التي يفرضها الجسم أو المكان، وإذا ما تم للمريد رفض المستحيل والانغماس في فكرة الخلود، فإن هذا الأمر سيفضي إلى معرفة الله، ولا بد من الارتفاع فوق كل علوّ والغوص في أعمق عمق، وتجاوز الحدود التي يفرضها المكان، حيث يمكن أن يكون المرء البحر فوق الجبل، سابحاً في الفضاء، فيما يكون تجاوز الزمان في إمكانية أن يكون المرء ميتاً - حياً، لم يولد بعد، شاباً - شيخاً. وبحسب ذلك فإن الإنسان إذا ما ارتفع بفكره وبلغ الإحاطة بالزمان والمكان وجوهر الأشياء وأنواعها وكمياتها، تمكن من الوصول إلى معرفة الله، والرغبة في معرفة الله تمثل الطريق القويم في حين أن الجهل بالله يكون الشر الأكبر[27].

أما بالنسبة للانطواء الذي يعني الحلول، فإنه يقوم على أن النفس قبس من الله، وإذا لم يستوعب الإنسان فكرة وجود الله في هذه النفس، فإنها ستكون عرضه لحلول الشيطان فيها.

ولبلوغ الحالة الأسمى لا بد من التوجه نحو الطريق غير المباشر، الذي يقوم على الانقطاع عن العالم في خلوة تامة، وهي تتطلب وقتاً طويلاً، وطريقاً مباشراً يعتمد على مبدأ الجمع لبلوغ مرحلة وحدة الذات التي تكون بمثابة التمهيد للوحدة مع الله، وهذا لا يتم إلا عن طريق رياضة روحية وبدنية، أساسها الصمت والسيطرة على الأحاسيس والقنوط عن أداء أي فعل حركي[28].

لقد برز التأثير الهرمسي في أفكار هاشم الكوفي (ت 150هـ) الذي نادى بالحول والاتحاد، ومعروف الكرخي (ت 200هـ) وذو النون المصري (ت 245هـ) الذي عكف على دراسة علوم الأوائل، والجنيد (ت 398هـ)

الذي أعلن عن تأثره بالهرمسية بشكل مباشر، حيث يقول عن حقيقة الحقائق. فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو أنها الحق أو ليست الحق صدقت. تقبل هذا كله وتعدد بتعدد أشخاص العالم وتنزه تنزيه الحق[29].

حاول المتصوفة الوصول إلى مرضاة الله بطرق ومسالك مختلفة، وكان فناء النفس خطوة لبلوغ وحدة الوجود. وإذا ما كانت التأثيرات الهندية تبرز في فناء البراهمي، فإن القرآن كان قد أشار إلى مسألة الفناء في الأعمال والطباع والصفات المذمومة، وقد حاول الصوفيون تطبيق فكرة الفناء على الذات والآخرين، ليبرز مفهوم "البقاء". وقد اجتهد المتصوفة في علاقتهم مع الحق عبر طريقين، الأول تمثل في الفناء في العشق والثاني الفناء في التوحيد، والواقع أن الطريقين لم تتميز قسماتها، إلاّ في بداية القرن الرابع الهجري.

كان ذو النون المصري، تطلع إلى استخدام الرمز في كتاباته حول السكر بعض الله، والتأكيد على وحدانية الله من خلال ملاحظته لمجتمع الظواهر القائمة في الحياة، وان غاية ما يقصده الصوفي إنما تتلخص في التوجه نحو الله، ويعمد إلى تجاوز الصفات الطبيعية لدى الصوفي، على اعتبار أن العارف يتحلى بأخلاق الله. وأن الوصول إلى الله لا يتم إلا عن طريق الله[30]، ولا يرتبط بأي جهد يمكن أن يبذله المرء.

يعد أبو يزيد البسطامي (ت 260هـ)، أول من عمل على تحديد قسمات فكرة الفناء الصوفي[31]، حيث يقترن مفهوم العارف بالفاني، حيث التأكيد على ترك النفس وعدم التقييد، بالصفة وانعدام الشعور بالذات، هذا الفناء هو الذي يقود الصوفي للاتحاد به، دون البحث عن ثواب، حتى ولو كانت الجنة ذاتها. وهكذا يظهر طريق البسطامي في "الفناء في التوحيد"[32].

أما أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، فإن تصوفه كان يقوم على إلغاء الذات ليكون الوجود الإلهي هو الحقيقة المطلقة. وكان السبب الرئيسي في محنة الحلاج. إعلانه عن خلجاته وشطحاته الصوفية على الملأ، مما أوقعه تحت طائلة غضب العامة، حين قال "أنا الحق" وبقدر الرفض الذي تلقاه الحلاج، فإن الجنيد

البغدادي في فكرته القائمة على "الفناء في التوحيد" لاقت الرواج والقبول من الفقهاء والمحدثين وعلماء الكلام والفرق الإسلامية. والجنيد يرى أن على الصوفي أن يبحث عن الوجود الكامل، حيث يكون الإنسان بين يد الله إلى حد إلغاء هويته أمام الحق الواحد الأحد، علاقة قائمة بين العبد وربه، فالتوحيد لا يمكن أن يكون إلا بإلغاء الذات.

أما الغزالي (ت 505هـ) فقد تمكن من جعل التصوف قريباً للفهم، كونه استند في مواجهة الشكوك التي ألحق عليها في التوجه نحو القرآن والسنة، ليجد فيها الإجابات الشافية. ولعل الميزة البارزة في مجمل نشاطه أنه ركز على أهمية الانقطاع نحو محبة الله والإخلاص في عبادته، أما الحقائق الصوفية فلا بد أن يتم التعامل معها بحرص وحذر شديدين، مع أهمية مخاطبة الناس على قدر عقولهم، وهو يؤكد على التطلع نحو علوم الدين والشريعة لا يمكن لها أن تكون، ما لم يرافقها حماسة واندفاعاً صادقين. وبقدر اندفاعه نحو دراسة الفكر الصوفي وممارسته(33)، فقد تمكن من عقد الواسطة بين علماء الدين الذين كانوا ينظرون إلى التصوف بشك وريبة، والمقولات العاطفية، التي كانت تزخر بها النصوص الصوفية. وتشير سعاد الحكيم إلى أن رؤية الصوفية في الفناء والتوحيد قد وضحت على يد الغزالي، بعد أن جعل الفناء في المرتبة الرابعة من التوحيد، ليعترف بأن التوحيد من علم المكاشفة(34).

يركز شهاب الدين السهرودي (ت 587هـ) جهوده حول أن الحكمة واحدة لا تقبل التجزئة، وهي تتجاوز الزمان والمكان، والمؤمن الصادق عليه أن يبحث عنها في الأنوار العقلية التي تتكشف عنها، دون الخضوع لارتباط ديني أو تاريخي، وانطلاقا من مبدأ وحدة الحكمة، فإنه ينهل من معين المتصوفة والفلاسفة والأديان المختلفة، حتى أنه لم يخف مصادره الإغريقية أو الهرمية أو الزرادشتية. ومقولته الأساسية تقوم على أن العالم إشراق نوراني أبعاده متعددة، يقوم على التجدد والاستمرارية. والوجود لديه على مراتب فالله يمثل نور الأنوار، أما العالم المادي فيمثل الوهم والخيال وهو "الغربة الغريبة" كما في الاصطلاح الإشراقي.

وفي خضم اشتغاله على فكرة النور والظلام وتوكيده لتعالي الألوهية، فإنه يحاول استجلاء مكامن الأنوار المدبرة للأنواع والأجسام، فلكل مخلوق أو فلك سماوي يكون له عقل مدبر لنوعه يرتكز في عالم النور[35]، وبالمقابل هناك البرازخ المظلمة، وغاية الروح بلوغ التوحيد، وهذا لا يتم إلا من خلال التجلي بين لحظات الفناء والبقاء[36].

اتخذ التصوف طابعاً تأملياً في الأندلس، لوثوق ارتباطه لفلسفة، وهكذا يبرز عبد الحق بن سبعين (ت 667هـ)[37]، الذي قام مذهبه على الوحدة المطلقة للوجود. حيث يشير إلى أن الوجود هو الله الذي يمثل الجوهر الثابت، وأن جميع الموجودات ما هي إلا أعراض وهمية زائلة، ومن تجلي فكرة أن الله هو الحقيقة المطلقة بكليتها[38]. وكان قد وضع لمذهبه في علم الوحدة نوعاً من الأذكار وطريقة خاصة من الحركات الجسمانية وتقوم المقولة للمتعبد على "لا يوجد إلا الله" ويضع للمريد منهاجاً إذا ما بلغ الكمال فيه، فيكون بحسب رأي ابن سبعين أهم من الفلاسفة والمتكلمة بل والصوفية أنفسهم. ويكمن موقف الحذر والتشكك من مذهب ابن سبعين من قبل الآخرين مقولته: "الله هو كل موجود".

لتقاطعها مع الصورة الإسلامية حيث الله المنزه عن كل شيء[39]. وعلى هذا لم يبرز أثر ابن سبعين إلا في بعض الأتباع والمريدين من أمثال الششتري الغرناطي (ت 668هـ) وأوحد الدين البلياني (ت 686هـ) وصدر الدين القونوي (ت 673هـ).

يتبدى أثر ابن عربي (ت 560هـ) الأندلسي المنشأ الدمشقي المستقر، في شمولية الاعتقاد، حيث التساوي في الأهمية لكل الناس، مع الاختلاف في الإمكانات والملكات لكل إنسان، ويستند في ذلك إلى أن القرآن لم يقف عند صورة واحدة للمؤمن، إنما في درجات مختلفة.

لقد حاول جاهداً الخروج من الغيبوبة الصوفية، خلال توكيده لمبدأ وحدة الشهود، حيث افرد مكانة مهمة لكل الموجودات التي تقع عليها العين، لتكون كثرة مشهودة، انه يؤكد وحدة الله بوعي توحيدي كامل. فالوجود لديه يتمثل في

الله، إذن إن أي صفة للوجود هي إلهية، وإذا كانت المخلوقات تدعي الوجود، فإنها ستسقط في مشاركة الله الوجود، وهذا يعني عند ابن عربي "إشراك"، من هنا فإن توحيد الله يوجب توحيد الوجود. فالوجود من صفات الخالق، والعدم من صفات المخلوقات، من هنا يتبدى جوهر الخالق الذي يتمثل في الوجود، وحاجة المخلوقات الذي يتركز جوهرها في العدم. حيث الحاجة الدائمة إلى الله. فالمخلوق خيال وهو درجة وجودية لديه، وهو، يعمد إلى وصف العلاقة بين الخالق والمخلوق كالعلاقة القائمة بين الشمس وشعاعها ويتطور عنده المفهوم ليتجلى في مرتبة اليقين بالحق، لتبرز بعدها مرتبة العين حيث تتم مشاهدة موضوع اليقين(40)، ومن هنا بالذات كان لابن عربي أن يتوصل إلى مبدأ شهود وحدة الوجود.

الهوامش:

1 - أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، القاهرة 1960، ص 20.

2 - المصدر نفسه، ص 22.

3 - د. عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت 1996، ص 65.

4 - ابن الجوزي: تلبيس إبليس، نقد العلم والعلماء، نشر محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة 1340هـ، ص 173.

5 - دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972، ص 158.

6 - الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق السندوبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1947، ج1، ص 138.

7 - القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1966، ج1، ص 29.

8 - ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956، ج1، ص 842.

9 - أوليري: المصدر السابق، ص 156.

10 - ابن الجوزي: صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، دار المعرفة، بيروت 1979، ج2،

ص 200.
11 - أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1961، ج1، ص 173.
12 - السراج: المصدر السابق، ص 23.
13 - سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجي، بيروت 1975، ص 92.
14 - الحلاج: الديوان، تحقيق د. كامل الشيبي، مطبعة المعارف، بغداد 1974، ص 55.
15 - عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، ص 71.
16 - الينسابوري: عقلاء المجانين، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، ص 79.
17 - المصدر نفسه، ص 70.
18 - أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج1، ص 141.
19 - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1955، ص 266-267.
20 - عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، ص 67.
21 - أوليري: المصدر السابق، ص 161.
22 - المصدر نفسه، ص 163-164.
23 - شاخت وبوزدرث: تراث الإسلام، عالم المعرفة، الكويت 1998، ج2، ص 67.
24 - المصدر نفسه، ص 69.
25 - د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار سينا، القاهرة 1995، ص 101.
26 - شاخت وبوزدرث: المصدر السابق، ص 70.
27 - د. محمد عابد الجابري: مادة الهرمية، في الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1412.
28 - نفسه.
29 - ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 224.
30 - شاخت وبوزورث: المصدر السابق، ص 70.
31 - عبد الحليم محمود: أبو يزيد البسطامي، دار التراث العربي، القاهرة 1976، ص 139.
32 - رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1969، ص 25.

33 - شاخت وبوزدرث: المصدر السابق، ص 73.

34 - د. سعاد الحكيم: الموسوعة الفلسفية العربية، مادة وحدة الوجود، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1533.

35 - شهاب الدين السهرودي: هياكل النور، نشر محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1957، ص 32.

36 - شاخت وبوزدرث: المصدر السابق، ص 76.

37 - أوليري: المصدر السابق، ص 175.

38 - ابن سبعين: بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت 1978، ص 324.

39 - سعاد الحكيم: المصدر السابق، ص 1536.

40 - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 279.

References:

1 - Al-Hallāj: Diwān, edited by Kāmil al-Shībī, Matba'at al-Ma'ārif, Baghdad 1974.

2 - Al-Jāḥiẓ: Al-bayān wa at-tabyīn, edited by Al-Sandubī, Matba'at al-Istiqāma, Cairo 1947.

3 - Al-Makkī, Abū Ṭālib: Qawt al qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb, Matba'at Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1961.

4 - Al-Nīsābūrī: 'Uqalā' al-majānīn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut (n.d.).

5 - Al-Qushayrī: Ar-risāla al-qushayriyya, edited by Abd al-Ḥalīm Maḥmūd ibn al-Sharīf, Dār al-Kutub al-Hadītha, Cairo 1966.

6 - Al-Sahrūrdī, Shihāb ad-Dīn: Hayākil an-nūr, al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, Cairo 1957.

7 - Al-Ṭūsī, As-Sarrāj: Al-luma', edited by Abd al-Ḥalīm Mahmūd and Taha Abd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1960.

8 - Badawī, 'Abd al-Raḥmān: Shakhṣiyāt qaliqa fī al-Islām, Dār Sīnā, Cairo 1995.

9 - Badawī, Abd al-Rahmān: Mulḥaq mawsu'at al-falsafa, Al-Mu'assasa al-'Arabiyya li al-Dirāsāt, Beirut 196.

10 - Ibn 'Arabī: Al-futūḥāt al-makkiyya, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

11 - Ibn al-Jawzī: Ṣifat as-ṣafwā, edited by Maḥmūd Fakhūrī, Dār al-Ma'rifa, Beirut 1979.

12 - Ibn al-Jawzī: Talbīs Iblīs, Matba'at al-Sa'āda, Cairo 1340H.

13 - Ibn Khaldūn: Kitāb al-'ibar, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1956.

14 - Ibn Sab'īn: Bud al-'ārif, edited by Georges Kattūra, Dār al-Andalus, Beirut 1978.
15 - Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm: Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Dār al-Turāth al-'Arabī, Cairo 1976.
16 - Metz, Adam: Al-ḥaḍāra al-islāmiyya fī al-qarn ar-ābi' al-hijrī, (Islamic civilization in the fourth century of the Hegira), translated by Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, Cairo 1955.
17 - Naṣr, Sayyid Hussein: As-ṣūfiyya bayna al-ams wa al-yawm, translated by Kamāl al-Yāzijī, Beirut 1975.
18 - Nicholson, Reynold Alleyne: Fī al-taṣawwuf al-islāmī wa tarikhuhu (Sufism: The Mysticism of Islam), translated by Abū al-'Alā 'Afīfī, Cairo 1969.
19 - O'Leary, de Lacy: Al-fikr al-'arabī wa markazuhu fī at-tārīkh, (Arabic thought and its place in history), translated by Ismaïl al-Bayṭār, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1972.
20 - Schacht, Joseph and C. E. Bosworth: Turāth al-Islām, (The legacy of Islam), translated by Hussein Mu'nis and others, 'Ālim al-Ma'rifa, Kuwait 1998.

مجلة حوليات التراث، العدد 10، 2010، ص 167 - 176
ISSN 1112-5020

المقامات في الشعر الصوفي
مقام التوبة نموذجا

جواد غلام علي زاده
جامعة زابل، إيران

الملخص:

تعد مسألة المقامات في التصوف من أهم المباحث الأساسية التي يدرسها الفكر الإسلامي. المقامات، مصطلح يستخدمه الصوفيون للدلالة على تدرج السالك للطريق الصوفي من مكانة إلى أخرى، ومعناها: مقام العبد بين يدي الله تعالى، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله تعالى. وقد استعان المتصوفة بالشعر للتعبير عن هذه المجاهدات والشطحات العرفانية تأثيلا وتثبيتا لها. ويتناول هذا المقال مقام التوبة في الشعر الصوفي فقط، وذلك نظرا لكثرة المقامات وفروعها.

الكلمات الدالة:

المقام، الطريق الصوفي، التوبة، الشعر الصوفي، العبادات.

Al Maqamat in mystical poetry
Maqam of repentance as a model

Javad Gholam Ali Zadeh
Zabol University, Iran

Abstract:

The issue of Maqamat in Sufism is one of the most important basic topics studied by Islamic thought. Maqamat, a term used by Sufis to denote the hierarchy of the seeker of the Sufi path from one place to another, and its meaning: The Maqam of the servant is in the hands of God Almighty, with regard to acts of worship, struggle, sports, and discontinuity to God Almighty. The Sufis used poetry to express and confirm these struggles and superficial civilizations. This article deals with the Maqam of repentance in Sufi poetry only, due to the large number of Maqamat and its branches.

Keywords:

Maqam, Sufi way, repentance, Sufi poetry, worship.

تاريخ النشر: 2010/9/15
j.gholamalizadeh@uoz.ac.ir
© جامعة مستغانم، الجزائر 2010

اشتغل الصوفية منذ الأوان بحصر مقامات الطريق الموصلة إلى الحضرة الإلهية وتأصيلها بردّها إلى منابع الإسلام الأصيلة حيث يقول الصوفي والمؤرخ المشهور، عبد الكريم القشيري (ت 465هـ): "إن الصوفية اعتمدوا الآيات القرآنية لشرح المقامات الصوفية تدليلا على أن القرآن الكريم والحديث أساس معتقداتهم ومصادر فلسفتهم"[1]. وذلك من أجل إحكام مبنى الطريق، وبيان صفتها الشرعية لدرء هجوم الفقهاء ذوي النزعة الظاهرية في التعامل مع النصوص والمعاملات الدينية. ولقد استفاد شعراء الصوفية من الشعر كوسيلة لهذا الأمر وكان للمقامات نصيب مما فاضت به قريحة هؤلاء الشعراء حيث امتلأ شعر الصوفية بذكر هذه المقامات. من هذا المنطلق تسعى المقالة الحاضرة إلى تبيين مقام التوبة في الشعر الصوفي وكذلك بيان الأساليب المستخدمة من ناحية الشعراء فيه.

1 - المقامات لغة واصطلاحا:

المقامات جمع المقام من قام يقوم قوما وقياما وقومة وقامة. وقام: أي ثبت ولم يبرح. ومنه قولهم: أقام بالمكان، هو بمعنى الثبات. ويقال: قام الماء، إذا ثبت متحيرا لا يجد منفذا، وإذا جمد أيضا. والمقام والمقامة: الموضع الذي تقيم فيه. والمُقامة بالضم: الإقامة. وأما المَقام والمُقام فقد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام. وقوله تعالى (لا مقام لكم)[2]، أي لا موضع لكم، وقرئ: لا مُقام لكم بالضم، أي لا إقامة لكم. و قيل: المَقام: هو المنزلة الحسنة. وأقام الشيء: أدامه. وقام الشيء واستقام: اعتدل واستوى[3].

فإذا ما انتقلنا لرصد مفهوم المقام عند الصوفية، وجدناه ينطوي على هذه المعاني مع شيء من التطور المجازي فيما يتعلق بالمكان خاصة، فالمعنى اللغوي يتبنى المكان بوصفه المادي، في حين أن المفهوم الصوفي للمكان، مفهوم مجازي بمعنى الإقامة في حالة من حالات السلوك وترويض النفس، كأن تكون تدريب النفس على الزهد أو التوكل أو الورع وغيرها. يقول القشيري في تعريف المقام:

"هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب ومقاسات تكلف. فمقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك، وهو ما مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام"(4). ويقول ابن عربي: "كل مأمور به فهو مقام يكتسب"(5) فالله تعالى أمرنا بالتوبة والصبر والزهد والورع والتوكل وكل هذه مقامات. وفي وصف المقام يقول ابن العربي(6):

إن المقام من الأعمال يُكتسب
له التعمّل في التحصيل والطلب
به يكون كمال العارفين وما
يردُّهم عنه لا ستر ولا حجب
له الدوام وما في الغيب من عجب
الحكم فيه له والفصل والندب
هو النهاية والأحوال تابعة
وما يجليه إلا الكدُّ والنصب
إن الرسول لأجل الشكر قد ورمت
أقدامه وعلاه الجهد والتعب

والمقامات سبعة، هي كما ذكره الطوسي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، التوكل، والرضا(7).

2 - مقام التوبة:

التوبة أول مقام من مقامات العارفين وهي الرجوع من الذنب في القول والفعل، وبعبارة أخرى، هي تنزيه القلب عن الذنب والرجوع من البعد عن الله سبحانه إلى قربه تعالى، أو الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمودا فيه(8). وهو من ثمرات الخوف والحب، فإن مقتضى الحب أن يمتثل المحبوب ولا

يعصى في شيء مما يريده ويطلب من المحب[9].

وفي هذا المجال يقول الغزالي: إن للتوبة ثمرتين: أحدهما تكفير السيئات حتى يسير كمن لا ذنب له، والثانية نيل الدرجات، حتى يصير حبيبا[10]. والتوبة الحقيقية تلازم الندم والحزن على ارتكاب الذنب وهي تحتاج إلى معرفة الذنب. وللتوبة باعتبار التائبين مراتب ثلاث: وهي توبة العامة وتوبة الخاصة وتوبة خاصة الخاصة ولكل منهم بواعث وخصائص، والناس فيها أربع طبقات يتباين كل منهم عن الآخرين وللتوبة مقدمات منها: التفكر واليقظة والانتباه[11].

3 - مقام التوبة في الشعر الصوفي:

اتفق شعراء الصوفية على أن مفتاح الطريق بما فيه من منازل، ودرجات، وكشوف، يكمن في التوبة، ولا يتأتى للمريد شيء أصلا دونها، ولذلك كان مقامها أول المقامات، وعلى شرط إحكامه تتأسس الطريق. فالتوبة "أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء. ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام". وقد تناول الصوفية التوبة في أشعارهم، بما يتصل بمعناها العام الموصول بالإقلاع عن المعصية، والندم، وعدم العودة إلى اقترافها، ووجّهوا خطابهم بصيغة العموم إلى المخاطب اللاهي، الغارق في بحر الخطايا، الغافل عن رؤية ربّه له، مذكرين إياه بمسارعة التوبة، والتزامها قبل فوات الوقت. يقول الحلاج (ت 309هـ) في هذا المعنى بأسلوب وعظي خال من الروعة الفنية بحيث يقترب من اللغة النثرية العادية[12]:

إلى كم أنت في بحر الخطايا ... تبارز من يراك ولا تراه
وسمتك سمت ذي ورع ودين ... وفعلك فعل متبع هواه
فيا من بات يخلو بالمعاصي ... وعين الله شاهدة تراه
أتطمع أن تنال العفو ممن ... عصيت وأنت لم تطلب رضاه
أتفرح بالذنوب وبالخطايا ... وتنساه ولا أحد سواه
فتب قبل الممات وقبل يوم ... يلاقي العبد ما كسبت يداه

فالتشويق على التوبة هنا نوع من التذكير جرى على لسان الحلاج، وقد يكون تذكيرا عابرا فيمضي أدراج الرياح دون أن يجد أذنا صاغية، وقد يحدث الضد، فتلتقطه أذن واعية، وقلب يهفو لسماع كلمة تحمله على تغيير مسار حياته غير المستقيم، فيتحوّل خطاب الحلاج في شأنه إلى داع محرك يثير نوعا من القلق والاضطراب.

وقد خلد الغزالي مثل هذه البرهة الصراعية في هائيته، مصوّرا لوبانه النفسي بين جذبات الهوى، ونداءات الخلاص بالرجوع إلى الله تعالى، إنها هجمة الأحوال المزعجة القابلة لنقل النفس من طور النفس الأمارة بالسوء، إلى طور النفس اللوّامة تمهيدا لزجّها في مقام التوبة. وكأن الغزالي في هائيته هذه يعيد علينا ترجمة اعترافاته كما سجّلها في كتابه "المنقذ من الضلال" ولكنه في هذه المرّة، يصوغها شعرا عبر تشخيص الصراع الدائر بين النفس والهوى، فتارة يُحكم له، وتارة يُحكم عليه. واعترافه بالضعف أمام هوى النفس ينطوي على إحساس عميق بصدق المعاناة، وبرغبة الخلاص من سجن النفس ومن الخضوع لها. يقول في شطرها الأخير وهو يكتفي في صوره الفنية ببعض الاستعارات والتشبيهات الساذجة(13):

إن أنا حاولت طاعة فترت	وأظهرت وحشة وإكراها
صرت مع النفس في محاربة	تأمرني بالهوى وأنهاها
نحن كقِرنين في معاركة	أدّرع الصبر عند لقياها
وهي بجند الهوى مبارزتي	وأيُّ صبر يطيق هيجاها
إن جبُنت بالقتال شجّعها	أو ضعفت في اللقا قوّاها
أصرعها تارة وتصرعني	لكن لها السبق حين ألقاها

إلى أن يقول في ابتهال عارم لاستمطار التوبة وهو يستفيد فيه من أسلوبي النداء والدعاء:

يا ربِّ عجّل لها بتوبتها واغسل بماء التقى خطاياها
إن تك يا سيدي معذبها من ذا الذي يُرتجى لرُحماها
فالطف بها واغتفر خطيئتها إنك خلاقها ومولاها

وإلى جانب هذا الصراع، الذي يمكن تسميته بصراع ما قبل التوبة، هناك صراع من نوع آخر، قد يؤدي إلى الارتداد والنكوص، فقد يحدث أن يخفق أحدهم في توبته، فبعد أن يلج باب التوبة، وتلوح له بارقة الاستقامة، ربما تنثني نفسه، وتأخذ بالتفلت، ويتأبى عليه انقيادها، فتنخلع من سابق عهدها غير ملوية، وتقع فيما انزجرت عنه، وفي هذه الحالة، لا تصح تسمية المقام لها، لعدم تحقق دوام الإقامة فيه، والأنسب لذلك تسمية الحال، نظرا لطروء التغير والتبدل.

وقد سجل القشيري مثل هذه الحالة شعرا في مخاطبة العموم بقوله الذي نرى فيه أسلوب الطلب من الأساليب الإنشائية(14):

أناس عصوا دهرا فعادوا بخجلة
فقلنا لهم أهلا وسهلا ومرحبا
فلما أزلنا عنهم العَتبَ ظاهرا
أعادوا لإحياء الخطيئة مذهبا
أفيقوا بذا الحق الذي كان بيننا
من العتب باقي الحكم ما هبت الصبا

ومع ذلك، وعلى الرغم من نقض العهد، والرجوع عن التوبة إلى المخالفة، فإن فرصة الإمهال للعودة، مازالت سانحة، وباب التوبة مازال مفتوحا، فتجد القشيري يُردف التوبة بأختها، وكأنه لم يتمكن بعد من إحكام مقامها على الوجه الأكمل. يقول(15):

يا مُكرمي في رجوعي ومُهملي في انصرافي

جُد بالقبول وعَوْدا على فتى غير واف
إن تولْه منك عفوا عزلت عنه يد الخلاف

من ناحية أخرى، قد يقيم التائب في توبته، ويسلس له المقام بدوام الإقامة فيه، ولكن بين حين وآخر، يعاوده الاستغفار من أمور يعدّها ذنوبا في حقه، على حين لا يراها العامة كذلك. قال الحلاج بهذا الصدد وهو يتبع شعر الزهد والأخلاق الدينية في أسلوب الدعاء(16):

يا ربِّ إني إليك مما جنيته تائب منيب
استغفر الله مستقيلا والعبد مما جنى يتوب
أرجوك بل قد وثقتُ أني من رحمة الله لا أخيب
وليس لي شافع سواها إذا أضرّت بي الذنوب

فالخطاب هنا يتوجه صعدا إلى الله تعالى في مناجاة ضارعه من الأنا التائبة أصلا، أي من دائرة المقام نفسه، ولكن من منزل آخر غير منزل البداية، والقرينة الدالة على ذلك لفظ "منيب" في البيت الأول، والإنابة درجة من درجات التوبة؛ وهي: الرجوع عن كل شيء مما سوى الله، والإقبال على الله تعالى بالسرّ والقول والفعل، حتى يكون دائما في فكره وذكره وطاعته، فهي غاية درجات التوبة وأقصى مراتبها، إذ التوبة هي الرجوع عن الذنب إلى الله والإنابة هي الرجوع عن المباحات أيضا إليه سبحانه(17).

الإنابة أعلى مرتبة من التوبة حيث أن التوبة رجوع عن مخالفة حكم الله تعالى إلى الموافقة لما أراد الله سبحانه والإنابة هي الرجوع إلى الله تعالى فهو أعلى. وقد فسّر بعض العرفاء الإنابة بالرجوع من الغفلة إلى الذكر(18). وقيل في التوبة على شرط الإنابة: "المنيب: الراجع عن كل شيء يشغله عن الله إلى الله"(19). ومنهم من يذهب إلى تفصيل أدق وأشمل في معنى الرجوع، فيقول: "الإنابة: الرجوع منه إليه لا من شيء غيره، فمن رجع من غيره إليه ضيّع طرفي الإنابة.

والمنيب على الحقيقة: من لم يكن له مرجع سواه، فيرجع إليه من رجوعه، ثم يرجع من رجوع رجوعه، فيبقى شبحا لا وصف له، قائما بين يدي الحق مستغرقا في عين الجمع..."[20]، ففي هذه المنزلة من مقام التوبة يكون العبد فانيا عن نفسه، فبالأحرى أن يكون فانيا عن توبته، وقد قال الهروي الأنصاري (ت 481هـ) أيضا: "ولا يتم مقام التوبة إلا بالانتهاء إلى التوبة مما دون الحق، ثم رؤية علة تلك التوبة، ثم التوبة عن رؤية تلك العلة"[21] وبذلك يصفو مقام التوبة من كل شائبة، وإليه أشار القشيري في قوله مخاطبا التوبة[22]:

قد قلت للتوبة لما صفت   عن رهج التبديل والشوب
ظننت أني بك أنجو غدا   يا توبتي توبي عن التوب

ويتجلى معنى التوبة المطلق، بأوضح مما سبق بالاستهلاك في عين الجمع كما في قول ابن عربي[23]:

لا ينيب الفؤاد إلا إذا ما   لم يشاهد بذكر ما سواه

4 - حصيلة البحث:

لقد قدّم هذا البحث دراسة مقام التوبة في الشعر الصوفي وفق ما جاء عند أغلب المتصوفة وعني بإبراز أهم الخصائص الفنية لشعر مقام التوبة نخلص إلى أن هذا الشعر الذي يتناول مقام التوبة بقي متأثرا بالأساليب الوعظية المباشرة في الأغلب الأعم ويتبع شعر الزهد والأخلاق الدينية في الغالب بحيث يقترب من الشعر التعليمي في كثير من الأحيان. كما بدا لنا أن الأسلوب الإنشائي هو المسيطر على هذا اللون من الشعر ممثلا في الأمر والطلب والنداء والدعاء وغير ذلك من الأساليب الإنشائية.

الهوامش:

1 - عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، ط2، بيروت 1990، ص 20.

2 - سورة الأحزاب، الآية 13.

3 - جمال الدين بن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت 1990 مادة قوم، ج12، ص 497-498.
4 - القشيري: المصدر السابق، ص 56-57.
5 - ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، ط2، القاهرة 1985، ج2، ص 157.
6 - المصدر نفسه، ص 385.
7 - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1960، ص 65-105.
8 - القشيري: المصدر السابق، ص 168.
9 - محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، مكتبة الداوري، مطبعة النجف، قم 1963، ج3، ص 49.
10 - الإمام أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج12، ص 11.
11 - عباس إقبالي: المجاني من النصوص العرفانية، منظمة سمت، ط2، طهران 1385هـ، ص 44-45.
12 - الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، دار آفاق عربية، ط2، بغداد 1984م، ص 25.
13 - أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج النفس وتليها القصيدة الهائية والقصيدة التائية، المكتبة العالمية، بغداد، (د.ت)، ص 193-194.
14 - عبد الكريم بن هوازن القشيري: أربع رسائل في التصوف، كتّاب التوبة، تحقيق د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 17، بغداد 1969، ص 282.
15 - المصدر نفسه، مج 17، ص 283.
16 - الحلاج: الديوان، ص 3.
17 - محمد مهدي النراقي: المصدر السابق، ج3، ص 88.
18 - عباس إقبالي: المصدر السابق، ص 53.
19 - عبد القاهر بن عبد الله السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، ملحق بنهاية الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص 305.
20 - المصدر نفسه.
21 - محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي،

دار الكتّاب العربي، ط2، بيروت 1994م، ج1، ص 280.
22 - عبد الكريم بن هوازن القشيري: أربع رسائل في التصوف، كتّاب التوبة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 17، ص 283.
23 - محي الدين بن عربي: الديوان الكبير، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)، ص 22.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Ghazālī, Abū Hāmid: Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn, Dār al-Fikr, Beirut (n.d.).

2 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Ma‘ārij al-Quds fī madārij an-nafs, Al-Maktaba al-‘Ālamiyya, Baghdad (n.d.).

3 - Al-Ḥallāj, al-Ḥussein ibn Manṣūr: Dīwān, edited by Kāmil Muṣṭafā al-Shībī, Dār Afāq ‘Arabiyya, 2nd ed., Baghdad 1984.

4 - Al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm: Al-risāla al-qushayyria fī ‘ilm as-ṣarf, edited by Ma‘rūf Razzīq and ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd, Dār al-Jīl, 2nd ed., Beirut 1990.

5 - Al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm: Arba‘ rasā’il fī at-taṣawwuf, edited by Qāsim al-Samarrā’ī, Journal of the Iraqi Scientific Academy, V.17, Baghdad 1969.

6 - Al-Sahrūrdī al Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir: ‘Awārif al-ma‘ārif, Dār al-Fikr, Beirut (n.d.).

7 - Al-Ṭūsī, al-Sarrāj: Al-luma‘, edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭaha ‘Abd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1960.

8 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Al-dīwān al-kabīr, Maktabat al-Muthannā, Baghdad (n.d.).

9 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Al-futūḥāt al-makkiya, edited by ‘Uthmān Yaḥya, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, Cairo 1985.

10 - Ibn al-Qayim al-Jawziyya: Madārij as-sālikīn, edited by Muḥammad al-Mu‘taṣim Billāh, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2nd ed., Beirut 1994.

11 - Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn: Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut 1990.

12 - Iqbālī, ‘Abbās: Al-majānī mina an-nuṣūṣ al-‘irfāniyya, Munaẓẓamat Samt, 2nd ed., Teheran 1385H.